

# بَيَانُ الْفَوَائِدِ

وَحَلِّ

## شَرْحُ الْعُقَايِدِ

مولانا مجيب اللہ صاحب گوندوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

مکتبہ سید احمد شہید

# بیان الفوائد فی حل مشرح العقائد

عظیم عالم غفرلہ کی شاہکار تصنیف شرح عقائد فی الیسی ابو مشرح حسین  
عبارت حل کر نیے ساتھ تمام مشکل مسائل کو ممکن حد تک آسان کر دینا گوشہ کی گری ہے

حصہ اول

تألیف

مولانا مجیب اللہ صاحب گندوی

مستند دارالعلوم دہلی

مکتبہ شریعۃ النجاشیہ

بالقائم دارالعلوم حقانیہ، اکوڑ، سندھ



عصر حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ

ایم تمام محمد ابراہیم اعوان

ہمارے حقوق محفوظ ہیں

مسدوطات - ۱۶

من اشرف سنہ ۱۴۰۰ھ

محمد شاہ عادل نے

عاقی حنیفہ پر غز سے لکھا ہے

المیزان از دیوار لاہور سے شائع کی۔



بیش لفظ

سندھ و خلیج عمان و سواہل انکوسیر : ملایر عبدالمہدی قند زانی کی ہدایت لاء بیعت تخریج مقامہ لعل کوہی خصوصیات اور دس تھائی میں شامل کرنے کے سبب برقی اہمیت اور اعتبار سے خاص ہے بلکہ اسلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور مقام کو کہہ سکتے ہیں ۔

سلسلہ میں جب دارالعلوم دیوبند میں اسی کتاب کی تہذیب کی سعادت سے انہماک سے  
پہرہ و رنگ کی قومیں وقت کتاب کی خواہش کا اندازہ ہوا اور اس کتاب کی تشریح و تفسیر کا واسطہ  
ہوا اس پر علی غریب ایک اور تہذیب کی ضرورت کے سبب کئی سال تک کام نہ ہو سکا اور جب شروع  
کی تو خراب صورت کے باعث تفصیل پر غور نہ کیا گیا اور اس غرض کی نذر اس کتاب کی تشریح و تفسیر کا کام مکمل  
ہوا۔

اس شرح میں اصل عبارت پر زیادہ ذور دیا گیا ہے اور اس بات کی امکان کو مستثنیٰ کی گئی ہے کہ بات صرف حق عبارت تک محدود رکھی جائے اور رفیق علم و فلسفیانہ تصانیف کو اس عبارت میں ترتیب و تازہ کاری کی ضرورت دیا جائے تاکہ خلیفہ کو فہم کی بات میں دشواری نہ ہو۔ یہ قول کتاب میں بھی ہے آپ کے سامنے ہے اپنی جان و کلمہ کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں کسی حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ قارئین ہی کر سکیں گے۔

پڑھی تاپاسی ہوئی اگر میں اپنے ان کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں میں کیسے کرم بھرتوں سے بچے۔ اور ان سے یاد کرنے کی ہمت نہ اٹھائی۔ خصوصاً اور حکم ہونا ایسا متل کا صائب غرضی اور روزانہ اور تیرہ گنا سنی  
اساتذہ و اعلیٰ کا میں تسدل سے تسلسل ہوں جن کے شہدوں سے بچے ہمت کچھ ہوشیاری اور ان معصرت نہ  
روئے تو یہ نہ کہرتاب کی قدر افزائی نہ لائی۔

بڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ اتم کو دعا تیر سے محروم نہ فرمائیں۔ دعا ہے کہ جو بزرگ راستے  
فضل سے نیکیات کو محنت میں تبدیل فرماتا ہے وہ نصیب کے، عبادت کی برکت سے انصاف کے، اس کو  
کو طلب کیے بغیر نیک اعمال اور اپنی باوجود میں شریعت قبول سے نوازے۔ آمین  
ہوئے ناک صحت

جویتے ہاکی صوبہ

فہارم مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

۱۹ محرم سنه ۱۲۰۳ مطابق ۱۳ جولائی ۱۹۸۳ء  
برفہ ممبئی



# تقدیم

حضرت مولانا رستم علی صاحبہا بخوری استاذ دہشت دار العلوم دیوبند

الحمد لله رب العالمین والصلاة والسلام علی رسول محمد وعلی آلہ وصحبہ اجمعین !

ما بعد اسلام تمام انسانوں کے لئے اللہ کا نازل کردہ ایک فطری مذہب ہے اور اسی لئے وہ انسانی فطرت کے مطابق آسان اور سلیس زبان میں عقائد احکام اور مذاق کی تعلیمات پر مشتمل ہے قرآن کریم میں اس کو ذیبا فطرت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

ما قم وجهہ للدارین خلیفۃ فطرت اللہ  
الذی فطر الناس علیہا لا یبدل من خلق اللہ  
ذات الدین العظیم سورة الروم ص ۳۰  
حدیث پاک میں بھی یہ مضمون زیادہ وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا گیا ہے ارشاد ہے۔

ما من حوود الا یولد علی فطرۃ فاسیما  
یوحۃ اسوینصر او یمجسانہا کفۃ علیہم  
جماعہ من تحسوت فطرۃ جدداء مشہ  
بقول ابوہریرۃ فطرۃ اللہ الذی فطر الناس  
پیدا ہو کر دنیا پر بھیجی ایک فطرت پر پیدا ہوتا ہے  
اس کے دھڑپ میں کو جوئی انفرادی یا جمعی  
ہیں جیسے جو بدعت تم انھیں پیدا ہوتا ہے اس کا کوئی  
عضو نہ ہو انہیں ہوتا ہے روای حدیث حضرت ابوہریر

علیہا السلام! دیکھو! یہ آیت ہے خذوا الله الذي فطرنا ربنا

اسلام کی اسی فطری سادگی کے سبب علم کلام بھی ابتدا میں انتہائی سادہ اور مختصر تھا، یعنی صاف اور سلیس زبان میں عقائد صحیحہ کریاں، لیکن اسلام کے ابتدائی عہد میں بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا پھر ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں ترمیم و تیسرے بلکہ تحریف کا عمل شروع کیا تو علماء اسلام کو ان کے مقابلہ میں توجہات مہذول کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر جب دوسری صدی میں خلیفہ منصور الموفق نے اس کے عہد میں دنیا کی مختلف زبانوں کے علمی ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرایا گیا تو اسلامی عقائد کے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔

عہدِ نبوی کرام نے بھی اس سلسلے میں اپنے ذوقِ اندازہ کے مطابق کام کیا، مگر ان کی خدمات کا ماحصل فرقِ اہلہ کے نظریات کی تردید کے سلسلے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو کوئی نہ کرنا ہے ان حضرات نے مسئلہ کی تفصیل کی ذمہ داری کو خود نہیں کیا بلکہ اس وقت پر بھی واضح نہیں کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ رب رکعاً غلط افکار و نظریات کی تردید کے سلسلے میں ان کا فرض استدلال کیسے ہے اور حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کا میدان بھی نہیں تھا، ان کی جانب سے جتنا کام محدود تھا، اوروں کے میدان کے علاوہ رہنے کی سہولت کے سلسلے میں انتہائی کارآمد ثابت ہوا۔

چنانچہ متکلمین اسلام نے جو اس میدان کے مردان کاوتھے، اپنا فرض نہیں ادا کیا، انہوں نے صحیح اسلامی عقائد کو عقل اور نقل کے دلائل سے ثابت کیا، اندرونی اختلافات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے اختلافات و اعتراضات کی جوابدہی کی، امدان اندرونی فرقوں کی جانب سے پیش کئے جانے والے غلط افکار و نظریات کی تردید کا تفصیلی کام کیا، اسی کے ساتھ دیگر اقوام کے اختلاف اور ان کے عقلی علوم کے عربی ترجمہ کے بعد جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں ان سب کا علاج پیش کیا۔

اگرچہ علوم عقلیہ کی فنی اصطلاحات کے استعمال کے ساتھ جمیع عقائد کی تشریح و ترجمانی نے متکلمین کیلئے ایک اور شکل پیدا کر دی کہ غلط فہمی کی بنیاد پر امت کے قابلِ اعتماد فقہاء و محدثین علم کلام کے خلاف صفِ آراء ہو گئے، امام اعظم ابوحنیفہ کے علاوہ تمام سی فقہاء و محدثین کے عقائد و ادب کی کتابتیں تاریخ میں گم ہو گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ محافت کی باریک بینی سے اہلِ علم و ادب نے اس دور میں خیر علی و امت نے زبان کی ضرورت کے مطابق اپنی خدمت کو تسلسل کے ساتھ جاری رکھا، بحث و تحقیق کی حق اور نازک ضرورتوں میں کتنے ہی قدم جادے، استفادہ کے دانش بانو ائمہ سرفراز بھی ہوئے لیکن رسوم فی اہل کی دولت سے فضیلاب علماء کرام نے مزاحمت کے دائروں میں رہتے ہوئے اسلامی عقائد و نظریات کو عقل و نقل و ادب سے آہستہ و بآہستہ ثابت کر دیا۔



نور ہوتے ہیں ان کے خداداد و بیض ہے مشکل و پیچیدہ ماضی میں ان کے بہانہ آسان اور درجہ ہو گیا ہے۔ یہاں کو یہاں سلیقہ ہے کہ اس میں خود بخود کئی شے ہوئے گئے ہیں، ایک ٹھکانہ و خوف انداز ہیں۔  
تو یہ کہنے کے لئے کہ یہ وہی ہے کہ اس کے اسرار و خفا میں انہیں انہیں کمال حاصل ہے۔ تو یہی کہہ کر  
کے ہیں ماضی تجربات نے ان وصال میں مزید علیہ و حسن یہاں کر دیا ہے۔

دارالعلوم ہمدانی میں شرح عقائد کا سبق غزالی و علی بن ابی طالب سے تعلق لیا گیا تھا۔ اس دور میں  
کے بھی ان سے بہت فرق ہے۔ اور مقررہ احادیث کے لئے مشورہ و کوشش ہوئی ہے۔ یہی ہے کہ اس کے  
نور خیر میں اس سے شریعت عقائد کی اسرار و خفا میں انہیں انہیں کمال حاصل ہے۔ تو یہی کہہ کر  
کہا جاتا ہے کہ اس میں انہیں انہیں کمال حاصل ہے۔ تو یہی کہہ کر  
کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وہاں ہے کہ یہ اور گورہ میں ان کی کوئی کوئی علم اور علم کے ذریعہ انہیں انہیں کمال حاصل ہے۔ تو یہی کہہ کر  
سے انہیں انہیں کمال حاصل ہے۔ تو یہی کہہ کر  
نہ انصاف

ریاست علی غفرلہ

مقام تدریس دارالعلوم ہمدانی

پہلا نمبر



# رائے گرامی

حضرت مولانا عبدالرحیم صاحب بستوی مدرک دارالعلوم دیوبند

حاملہ و مصنفہ

صدر این کرم حضرت مولانا امین حق صاحب قاضی گوٹہ دی دارالعلوم دیوبند کے مقبول و کامیاب اساتذہ میں ہیں انکی دینی و  
 اور جہاد استعداد عالم ہیں اپنے دور طالب علمی میں بھی طلبہ کی نظر میں انتہائی مقبول تھے، ہاؤز میں صاحب کے حلقہ تلمذ میں بیٹھ  
 کو امتداد دیتے تھے۔ دور حدیث میں دل بوزش سے کامیاب بھی ہوئے، دارالعلوم دیوبند میں جن اسکالر و تلمذ کا وہ بہت سے  
 کسی طالب علم کا دل پریشان سے کامیاب کرنا اگر ایک طرف اعزاز ہے اور عقیدہ اعلیٰ صاحب خود دوسری طرف انکی علمی مہارت اور استعداد  
 پر ہر بعد بن بھی ہے، مقرر مولانا صاحب کا نقطہ اپنی خوش نکتہ نقد و میں ہیں شعر و نحو میں دلچسپی و طراوت فقر و کلام میں ہر  
 و فلسفہ میں بھی نظر رکھتے ہیں، انکی تقریریں مغربی مغز ہوتی ہے کلام مشورہ و نہایت پاک و سچا، مشکل سے مشکل تر کی کتاب  
 اور پیچھے سے پیچھے کرنا کو اس طرح حل کرتے ہیں کہ طالب علم کو ہر لمحہ شرح عقائد اسلامی کی روش چھپے گا اور ان کے کلمات میں  
 متعلق ہے، عقائد سید المرسلین و ائمہ اربعہ کی تصنیف و تالیف میں معتزہ آثار اور مستند تصورات کی ہے کلام نہایت خودایت و کلام  
 زبانی ہے، علامہ غفرلہ ازل علیہ السلام کی جیسے کرامت و کمال آفرین علم نے اس کتاب کو اور بھی اور نمایاں ہونے کی توفیق دی، اسکی تدریس کوئی آسان نہیں  
 مقرر مولانا امین حق صاحب قاضی مدظلہ کی تالیف بیان الفاظ و لہجہ کی برق و تیزی اور دینی کلام کا منظر و شرح عقائد کے حوالہ  
 کو سمجھنا آسان اور سہل کر دیا ہے، پہلے آثار کا ترجمہ، ترجمہ کی زبان نہایت ہی براہم اور مستند ہے، از بہت شلہ کی علمی مشق  
 کے ساتھ آثار کے ہم جزو کی علمی تشریح نے کتاب کی افادیت میں اضافہ کر دیا، پھر کلامی میں شرح عقائد کی روش ایسی ہے  
 شرح میں جو کہ نہ مہربوری و خوش اور نہ باریک بینی و خوش ذاتی پر اور نہ باریک بینی و خوش ذاتی پر اور نہ باریک بینی و خوش ذاتی پر  
 میں شیعہ کی ضرورت و نوازانی علمی جو نہ کہ خصوصاً اور خصوصاً کہ مدلل ہو، بیان الفاظ و لہجہ میں نہایت اعلیٰ و اس ضرورت کو مد  
 تم و تکرار ہے، اور سیکس یا سیماس اور کام و تکرار کی حالت شرح ہے جو دیگر عام شروع سے مستثنیٰ کر دی گئی ہے  
 کہ مدار میں عربی کے ساتھ اور طالب علم کی علمی و تحقیقی خدمت کو قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھیں گے۔ لہذا ان تین بیان الفاظ و  
 کو قبولیت علیا کرے اور نوکین کو جزائے خیر دے کہ ان کے علم و فکر نے شرح عقائد کو قوت پر اور زنجی سے آئین

عبدالرحیم بستوی

دارالعلوم مستند

اساتذہ دارالعلوم دیوبند

# فهرست شرح العقائد للجزء الاول

| رقم<br>الصفحة | العنوان                                     | الصفحة<br>العدد | رقم<br>الصفحة | العنوان                           |
|---------------|---|-----------------|---------------|-----------------------------------|
| ١             | خطبة الكتاب                                 | ١٣              | ٢٧            | المقدم                            |
| ٢             | القديم الاحكام الشرعية في العلم المتعلق بها | ١٤              | ٣٤            | ليس يعرف                          |
| ٣             | وجوه عدم ندرين الكلام في امر المعصية        | ١٩              | ٢٨            | وهذا مبني على ان قيام الشيء       |
| ٤             | ومعظم خلافه من الفرق الإسلامية              | ٢٣              | ٢٩            | ولا جسم ولا جهر                   |
| ٥             | وجاء تسمية المعتزلة بهم باسم العدل          | ٢٤              | ٣١            | ولا مصور ولا محدود                |
|               | والتوحيد                                    | ٢٤              | ٣١            | ولا يوصف بالماهية                 |
| ٦             | كيف شرع الاستدلال بذهب ساذج                 | ٢٤              | ٣٢            | ولا يتمكن في مكان                 |
| ٧             | سبب خلط الغضبية بالكلام                     | ٢٤              | ٣٢            | ولا يجري عليه زمان                |
| ٨             | وبالحكمة هو اشرف العلوم                     | ٢٤              | ٣٣            | شأن مبني لتزويده                  |
| ٩             | حقوق الامضاء شائعة                          | ٢٤              | ٣٥            | ولا يتبعه فشيء                    |
| ١٠            | الفرق الاثني عشر بين الحقيقة والذات         | ٢٤              | ٣٧            | ولا يخرج عن خلفه وقد رتب          |
| ١١            | والعلم بما متحقق                            | ٢٤              | ٣٤            | وله صفات                          |
| ١٢            | اختراق السوفسطائية الى ثلاث فرق             | ٢٤              | ٣٨            | صفات الله تعالى الزمنية           |
| ١٣            | الدلائل على ثبوت الاشياء                    | ٢٥              | ٣٥            | الاستدلال المعتزلة على نفى الصفات |
| ١٤            | ابن العلم ثلاث                              | ٢٥              | ٣٠            | وهي لا هو ولا غيره                |
| ١٥            | وجاء صواب الاسباب في التلخيص                | ٢٥              | ٣١            | مبحث الكلام                       |
| ١٦            | ورود الاعتراض على صوابها في التلخيص         | ٢٥              | ٣٢            | وهو كلام كلام هو صفة له           |
| ١٧            | الجواب عما لا يراد المذكور                  | ٢٥              | ٣٣            | وهو مفسد ما فيه السكوت            |
| ١٨            | الجواب عن ادوات على نوعين                   | ٢٥              | ٣٤            | والله تعالى لم يتركها امرنا       |
| ١٩            | في النوع الثاني خبر الرسول                  | ٢٥              | ٣٤            | ومخبر                             |
| ٢٠            | مبحث النقل                                  | ٢٥              | ٣٥            | الكلام صفة واحدة                  |
| ٢١            | اعلم بجميع اجزاءه محدث                      | ٢٥              | ٣٥            | مسألة خلق القرون                  |
| ٢٢            | الدلائل على حدوث الاعيان                    | ٢٥              | ٣٥            | مبحث التكوين                      |
| ٢٣            | المحدث له الله هو الله                      | ٢٥              | ٣٥            | التكوين ارف                       |
| ٢٤            | برهانه التطبيق                              | ٢٥              | ٣٥            | التكوين غير المكون                |
| ٢٥            | الواحد                                      | ٢٥              | ٣٥            | والادارة صفة لله تعالى ارفيد      |

# فہرست مضامین بیان الفوائد خدائے

| صفحہ | مضامین   | صفحہ | مضامین | صفحہ  |
|------|--|------|--------|---|
| ۳۱   | جواب مذکور کی مزید تفتیش                           | ۳۱   | ۳      | پیش لفظ   |
| ۳۲   | ثبوت اشتیاد کا علم ہے                              | ۳۲   | ۴      | تقدیم مولانا ریاست علی صاحب                         |
| ۳۳   | سوکھتہ کوٹا میں                                    | ۳۳   | ۸      | برائے مولانا عبد الرحیم صاحب بنوری                  |
| ۳۵   | تحقیقی اور لازمی دلیل کسے کہتے ہیں                 | ۳۵   | ۱۳     | حکم کے کیا مراد ہے                                  |
| ۳۶   | ثبوت اشتیاد کا علم نہ ہو بلکہ اندازہ کی دلیل       | ۳۶   | ۱۶     | قاعدہ کسے کہتے ہیں                                  |
| ۳۷   | لاادریہ کی دلیل کا جواب                            | ۳۷   | ۱۶     | عقیدہ کسے کیا مراد ہے                               |
| ۳۸   | علم کی تعریف                                       | ۳۸   | ۱۸     | احکام شریعہ اور ان سے متعلق عمر کی تعلیم            |
| ۳۹   | تعدیل کی جائہ نہیں ہیں                             | ۳۹   | ۲۰     | علم کلام اور فقہ کی حاجت اور انکی ترویج کا پس منظر  |
| ۴۱   | اسی علم کے ہیں میں منہر ہوئی ہیں مستقر اور ہے      | ۴۱   | ۲۲     | علم کلام کی آمد و وجہ تفسیر                         |
| ۴۲   | استقامت علم کے نہیں ہونے پر اعتراض                 | ۴۲   | ۲۴     | مفسرین کا علم کلام نقلی تھا                         |
| ۴۳   | عادت و عہد ان احادیث اور فقہ کے معانی کا کیا       | ۴۳   | ۲۵     | مفسرین کے علم کلام کے تفسیر ہونے کا سبب             |
| ۴۴   | نظر کسے کہتے ہیں                                   | ۴۴   | ۲۵     | مذہب اعتراف کی بنیاد کسے پڑی                        |
| ۴۵   | حصر استنباط پر اعتراض مذکور کا جواب                | ۴۵   | ۲۷     | مفسر اپنے آگے، فقہاء بعد ان و التوحید کیوں کہتے ہیں |
| ۴۶   | حصر کوئی چیز میں تصور کرنے پر اعتراض اور اسکا جواب | ۴۶   | ۲۸     | دلیل میں عقائد کے                                   |
| ۴۷   | سمیع کی تعریف                                      | ۴۷   | ۲۸     | اشیاء انوکھی کی تعریف اور اعتزالی سے                |
| ۴۸   | قوت باصرہ کی تعریف                                 | ۴۸   | ۲۹     | برگشتی کا سبب                                       |
| ۴۹   | قوت شہ کے کی تعریف                                 | ۴۹   | ۳۰     | علم کلام میں فلسفہ کی آمیزش کا سبب                  |
| ۵۰   | برعاس سے مخصوص چیز ان کا درجہ کیا ہے               | ۵۰   | ۳۱     | مجموعہ میں وجود حقیقت                               |
| ۵۱   | خبر صادق کی تعریف                                  | ۵۱   | ۳۲     | اہل حق کی وجہ تفسیر                                 |
| ۵۲   | خبر متواتر کی تعریف                                | ۵۲   | ۳۳     | حق کا معنی  |
| ۵۳   | خبر کے سنو، ترجمہ کیا ہے وادوں کی کوئی معین تعداد  | ۵۳   | ۳۵     | حق اور صدق کے درمیان فرق و اعتباری                  |
| ۵۴   | سنت کا معنی  | ۵۴   | ۳۶     | حکملین اشرف المین مشائخ اور صوفیاء کون کیا          |
| ۵۵   | خبر متواتر کے علم ضروری کامل ہو گئے                | ۵۵   | ۳۷     | حقیقت اور ثابت ایک ہی چیز ہیں                       |
| ۵۶   | خبر متواتر کے طریق علم ہونے پر ایک اعتراض کا جواب  | ۵۶   | ۳۸     | حقیقت و ثابت کے درمیان فرق اعتبار کی کیا            |
| ۵۷   | خبر متواتر کے حاصل شدہ علم کے ضروری ہو پر اعتراض   | ۵۷   | ۳۹     | محدود کے معنی نہ ہونے پر قرآن سے استدلال            |
| ۵۸   | سنت کا جواب  | ۵۸   | ۴۰     | ثبوت اشتیاد پر ایک اعتراض اور اس کا جواب            |

| صفحہ | مضامین                                      | صفحہ | مضامین  |
|------|---|------|---|
| ۴۷   | محب کوئی نوجوب میں                          | ۴۲   | عالم کے کیا سرا ہے                              |
| ۴۸   | برائے کون ہیں                               | ۴۳   | صفا ستوری عالم سے غارت دینا                     |
| ۴۹   | برائے کونہ سے انکار اور اس کا جواب          | ۴۴   | سوچ و بات کی تعلیم                              |
| ۵۰   | رسول اور نبی کے درمیان نسبت کا بیان         | ۴۵   | عالم کا درد نوبہ عالمی ہے                       |
| ۵۱   | عجیبہ کی تعریف                              | ۴۶   | ان کو ان بات اور جو کم الفیہ کے معنی میں فلاسفہ |
| ۵۲   | غیر رسول مفید علم ہے                        | ۴۷   | ان کی تعلیم کا خدشہ                             |
| ۵۳   | غیر رسول کے حامل میرے عالم فقیہ کے          | ۴۸   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
|      | معنی یہ ہے                                  | ۴۹   | ان کی تعلیم کے خدشہ سے لے کر ان کو اور نبی میں  |
| ۵۴   | غیر رسول کے حامل میرے عالم فقیہ کے          | ۵۰   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
|      | نہوئے ہر ایک غرض میں اور اس کا جواب         | ۵۱   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۵۵   | مراستی غفلت                                 | ۵۲   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۵۶   | غفلت کی منہ قواعد اور ان میں تطبیق          | ۵۳   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۵۷   | غفلت کا معنی                                | ۵۴   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۵۸   | غفلت کی تعریف اور اس کا معنی                | ۵۵   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۵۹   | غفلت معنی غفلت اور اس کا معنی               | ۵۶   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۰   | غفلت کے مفید علم ہونے پر تنبیہ کا استدلال   | ۵۷   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۱   | ملاحظہ کوئی میں اور ان کے کیا غلط ہیں       | ۵۸   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۲   | تنبیہ اور اس کا معنی                        | ۵۹   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۳   | غفلت کے مفید علم ہونے پر مشہور اعتراض       | ۶۰   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۴   | اعراض مذکورہ کا جواب                        | ۶۱   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۵   | کسب کی تعریف                                | ۶۲   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۶   | اکتساب اور استدلال کے درمیان فرق            | ۶۳   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۷   | مزدوری کا دو معنی بیان کر کے ایک حد تک کاوش | ۶۴   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۸   | ہیام سبب علم نہیں                           | ۶۵   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۶۹   | ہیام کا معنی                                | ۶۶   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۷۰   | عادل کسے کہتے ہیں                           | ۶۷   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۷۱   | مجتہد کسے کہتے ہیں                          | ۶۸   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |
| ۷۲   | امام طہاری کے غنی مذہب پر کرنے کا واقعہ     | ۶۹   | ان کو ان بات میں سے انفاقا مٹنے ہے              |

| نمبر | مضمون  | صفحہ | نمبر | مضمون  | صفحہ |
|------|--|------|------|--|------|
| ۱۰۰  | برہان تطبیق  | ۱۵۰  | ۱۰۱  | برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شعر کا رد          | ۱۵۰  |
| ۱۰۱  | برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شعر کا رد          | ۱۵۰  | ۱۰۲  | معلومات الہیہ بقدرت الہیہ سے ثابت ہیں                | ۱۵۱  |
| ۱۰۲  | معلومات الہیہ بقدرت الہیہ سے ثابت ہیں                | ۱۵۱  | ۱۰۳  | اللہ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے                     | ۱۵۱  |
| ۱۰۳  | اللہ کے واحد ہونے سے کیا مراد ہے                     | ۱۵۱  | ۱۰۴  | برہان توحید کی ضرورت                                 | ۱۵۱  |
| ۱۰۴  | برہان توحید کی ضرورت                                 | ۱۵۱  | ۱۰۵  | آیت لایکون لیکن لا تھبت لا تھبت                      | ۱۵۱  |
| ۱۰۵  | آیت لایکون لیکن لا تھبت لا تھبت                      | ۱۵۱  | ۱۰۶  | تعدیل کے بطلان پر حجت اقامہ ہے                       | ۱۵۱  |
| ۱۰۶  | تعدیل کے بطلان پر حجت اقامہ ہے                       | ۱۵۱  | ۱۰۷  | خطایات سے کیا مراد ہے                                | ۱۵۱  |
| ۱۰۷  | خطایات سے کیا مراد ہے                                | ۱۵۱  | ۱۰۸  | حکمت مذکورہ کو حجت ظہیرا کے سے دلیل ہم               | ۱۵۱  |
| ۱۰۸  | حکمت مذکورہ کو حجت ظہیرا کے سے دلیل ہم               | ۱۵۱  | ۱۰۹  | نہیں ہوگی  | ۱۵۱  |
| ۱۰۹  | نہیں ہوگی  | ۱۵۱  | ۱۱۰  | تعدیل کے بطلان پر آیت مذکورہ سے استدلال              | ۱۵۱  |
| ۱۱۰  | تعدیل کے بطلان پر آیت مذکورہ سے استدلال              | ۱۵۱  | ۱۱۱  | کرنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب                    | ۱۵۱  |
| ۱۱۱  | کرنے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب                    | ۱۵۱  | ۱۱۲  | واجب اور قدم کے درمیان نسبت کا بیان نہیں             | ۱۵۱  |
| ۱۱۲  | واجب اور قدم کے درمیان نسبت کا بیان نہیں             | ۱۵۱  | ۱۱۳  | مفسد کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب       | ۱۵۱  |
| ۱۱۳  | مفسد کے واجب ہونے پر ایک اعتراض اور اس کا جواب       | ۱۵۱  | ۱۱۴  | معارض عام عرض نہیں ہے                                | ۱۵۱  |
| ۱۱۴  | معارض عام عرض نہیں ہے                                | ۱۵۱  | ۱۱۵  | قیام عرضی بالعرض کے قول پر تنگی دلیل ہے              | ۱۵۱  |
| ۱۱۵  | قیام عرضی بالعرض کے قول پر تنگی دلیل ہے              | ۱۵۱  | ۱۱۶  | بعد عرضی کے محال ہو سکتی دلیل لیکن اس پر تنگی        | ۱۵۱  |
| ۱۱۶  | بعد عرضی کے محال ہو سکتی دلیل لیکن اس پر تنگی        | ۱۵۱  | ۱۱۷  | قیام عرضی بالعرض کے قول پر تنگی دلیل لیکن اس پر تنگی | ۱۵۱  |
| ۱۱۷  | قیام عرضی بالعرض کے قول پر تنگی دلیل لیکن اس پر تنگی | ۱۵۱  | ۱۱۸  | صانع عالم کے جسم اور جوہر جوہر کی دلیل               | ۱۵۱  |
| ۱۱۸  | صانع عالم کے جسم اور جوہر جوہر کی دلیل               | ۱۵۱  | ۱۱۹  | جسم اور جوہر سمی تو ہم بالذات کا ذات دہری پر         | ۱۵۱  |
| ۱۱۹  | جسم اور جوہر سمی تو ہم بالذات کا ذات دہری پر         | ۱۵۱  | ۱۲۰  | اطلاق کیوں ناجائز ہے                                 | ۱۵۱  |
| ۱۲۰  | اطلاق کیوں ناجائز ہے                                 | ۱۵۱  | ۱۲۱  | اسماء الہی توفیقی ہیں                                | ۱۵۱  |
| ۱۲۱  | اسماء الہی توفیقی ہیں                                | ۱۵۱  | ۱۲۲  | ذات باری پست واجب اور قدم کا اطلاق باوجود            | ۱۵۱  |
| ۱۲۲  | ذات باری پست واجب اور قدم کا اطلاق باوجود            | ۱۵۱  | ۱۲۳  | شریعت کے ذکر کرنا کیوں جائز ہے                       | ۱۵۱  |
| ۱۲۳  | شریعت کے ذکر کرنا کیوں جائز ہے                       | ۱۵۱  | ۱۲۴  | اسماء الہی کا توفیقی ہونا مختلف فیہ ہے               | ۱۵۱  |
| ۱۲۴  | اسماء الہی کا توفیقی ہونا مختلف فیہ ہے               | ۱۵۱  | ۱۲۵  | کم کی تعریف اور تقیرم شکل کی تعریف                   | ۱۵۱  |
| ۱۲۵  | کم کی تعریف اور تقیرم شکل کی تعریف                   | ۱۵۱  | ۱۲۶  | ساجیت کا معنی حماست ہے                               | ۱۵۱  |
| ۱۲۶  | ساجیت کا معنی حماست ہے                               | ۱۵۱  | ۱۲۷  | باری تعالیٰ کا کوئی ہم جنس نہیں                      | ۱۵۱  |
| ۱۲۷  | باری تعالیٰ کا کوئی ہم جنس نہیں                      | ۱۵۱  |      |  |      |



# خطبۃ الکتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوجِّبُ بجلالِ ذاته وكمالِ صفاته المتقدِّس في  
ثبوت العبروت عن شوائب انقراض وسمات وحوادث - كُنْ  
لبَّيْه محمدًا مؤيَّدًا بساطع حجة وواضح بينات، وعلى آله  
وإصحابه هداة في صراط الحق وحجرات

ترجمہ

و ترجمہ یہی اس اللہ کے لئے ہے میں جو انہی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں ہے جو انہی صفات  
رہنمائی و عظمت میں نقص کی امید نہیں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور جس نے اپنے ذات  
ہو اس کے نبی محمد علیہ السلام پر جن کو کلمہ شہادت فہمی گئی ہے ان کی روشنی و جلال اور ان کے وضع دلائل کے  
زور و جلال کی آواز اور ان کے اصحاب پر جو ذاتی کے رہبر ہیں ان کے صفات میں

تشبیہ قول: بجلالی ذاتہ، جلال کے معنی عظمت ہیں، اس میں ہیئت کو بھی جلال کہتے ہیں جو دوسرے  
تشبیہ کے معنی قوت اور درشت کا مترادف ہے یہی جلال کی اصناف ذات کی طرف درکمان کی اصناف  
صفات کی طرف اصناف صفات الی الموصوف کی قبیل سے ہے اور تقدیر عبارت ہے بحمد اللہ المتوحد  
بہائتہ تجلیاتہ و صفاتہ الاکملہ اور صفات سے صفات خوبتر مراد میں جو باری تعالیٰ کے لئے ذات  
ہیں اور جن کی ذات باری سے غنی موجب نقص ہے مثلاً حیات قدرت الاربہ، صبح البصر وغیرہ۔

قولہ الجبروت یہ لفظ تیرا اور یاہ و دوزخ و حرنوں کے فتح کے ساتھ برزخ سکونت ہے اس کے  
معنی ریخت و ریخت کے ہیں اور صفات خوبتر سے صفات سلبی مثلاً اندھائی کا غیر نہ ہونا، جو سر نہ ہونا  
حس نہ ہونا، زمانی اور مکانی نہ ہونا وغیرہ لکھا ہوا ہے۔

قولہ بساطع حجة الخ ساطع کی اصناف جمع کی جانب اور واضح حق اصناف حیات کی جانب  
اصناف انفس الی اموموں کی قبیل سے ہے، یا حججہ ساطعہ در بینات، جو صحت کے معنی میں ہے  
قولہ کذلک، کذلک، افہامی، یہی کہی جاتی ہے جس طرح کلمہ مانع یعنی کمال کی جمع ہے

و بعد ازاں صلی علیہ السلام و آلہ و اصحابہ قواعدا عقائد اسلام کو علم توحید  
و اصناف الموسوم بالکلام، یعنی عن غائب اسکون و ظلمات آشوہات و ان الختصر  
المسمی بالاعتقاد اسلام، قدوة عنہ و الاسلام، بخیر المذہب والائتہ، عبدالمستغنی





**تشریح** فتاویٰ شریعت کی جمع ہے جس کے معنی طریق اور راستہ کے ہیں اور اہل اسلام کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہوتا ہے۔ اور بھی دین کے ہر مسئلہ کو بھی شریعت کہتے ہیں شریعت کے قول علم الشرائع میں شریعت کا یہی معنی حاصل ہوتا ہے۔

احکام علی جمع ہے علم و شرع کے خوف میں حکم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو بندوں سے کسی فعل کا امتناع کرنے یا کسی فعل سے انھیں منع کرنے یا کسی فعل کا اقتضا دینے سے متعلق ہو۔ اولیٰ کی مثال: قبہا الصلوٰۃ ثانی کی مثال لا تغربوا عنہ۔ ثالث کی مثال: لا تملکوا فیہ۔ داخلہ فی اصطلاح دوا ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک علم الشرائع سے اصول فقہ اور علم الاحکام سے ذریعہ فقہ مراد ہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ علم الشرائع سے وہ عام علوم مراد ہیں جو شرع کی طرف منسوب ہیں۔ مثلاً تفسیر حدیث وغیرہ اور علم الاحکام سے اصول فقہ اور ذریعہ فقہ مراد ہیں۔ بہر حال ہم کلام ان علوم کے لئے بذات کی حیثیت اس لئے رکھتے ہیں کہ علم کلام کی ابتدا اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی معرفت حاصل نہیں ہوگی اس وقت تک انبیاء کی معرفت حاصل ہوگی نہ قرآن و حدیث کی، اور نہ اصول فقہ و ذریعہ فقہ کی معرفت حاصل ہوگی

قواعد نامہ کی جمع ہے علم کی اصطلاح میں نامہ سے وہ قضیہ کہہ مراد ہے جس سے اس کے موضوع کے افراد کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔ اور موضوع کے افراد کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ موضوع کے جس فرد کا حال معلوم کرنا ہے اس کو موضوع اور قضیہ کہہ کے موضوع کو محمول بنائیں موضوع اور محمول مل کر ایسا مقدمہ ہوگا جسے صغریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کہہ کو ذرا مقدمہ کہہ کر بنائیں مثلاً کل نفعی منیٰ عن الواجب ایک قضیہ کہہ ہے جس کے موضوع "کل نفعی" کے افراد میں جمعیت بھی ہے۔ آپ جمعیت کو موضوع اور قضیہ کہہ کے موضوع یعنی نفس و محمول بنائے ہوئے کہیں الجسمیۃ نفس مر صغریٰ ہوتا۔ اور قضیہ کہہ کو کہہ کر بنائیں تو شکل یہ ہوگی الجسمیۃ نفس و کل نفعی منیٰ عن الواجب ختم ہو جائے گا۔ نا جسمیۃ منیٰ عن الواجب

عقائد عقیدہ کی جمع ہے عقیدہ وہ قضیہ ہے جس کی تصدیق کی جائے اور سبے نفقوں میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان یا جائے وہ عقیدہ ہے۔ علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کی اساس میں لئے گا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہے اور ان پر دلائل قائم کرنا ہے۔

عقیدہ اہل جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ فرس عقیدہ

بہت زیادہ سہاگہ گھوڑے کو کہتے ہیں غیاپ کی، اضافت شکوک کی بجانب اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی نہیں  
 سے ہے۔  
 ہسٹام بمعنی عقیم و بخت ہے۔

نجم الملت والذین، وہی مورثات و ذوی شریعت مراد ہے کیونکہ دین کے معنی وراثت  
 ہیں شریعت کو اس حیثیت سے کہ اس کی احکامات کی جانی ہے، نیز کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ اس کو اسلا  
 کرنا چاہا ہے کھلا اور کھسا یا چاہا ہے بخت کہتے ہیں۔

نجم الملت والذین، اذن کالقب ہے، عرب ہے، بوضف کتب ہے، اور ذکریان کے نصف نامی ہم میں  
 پیدا ہونے کی وجہ سے لفظ نسبت ہے۔

عسور، بضم العین، دفع الزاء، خرقة، بضم الخاء، وفت بدیراء کی جمع ہے جس کے معنی گھوڑے کی  
 پیشانی کی سفیدی کے ہیں، جو گھوڑے کے منہ پر بکرت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے اس کے بدلہ لوگ  
 کے معنی میں استعمال ہونے لگا۔

قصر کذل، فرید کی جمع ہے جس سے مراد ہوتی ہے جو سو پیر سے نیچے نیچے تیار ہونے کی وجہ  
 سے وہ بڑی بھی ہوتی ہے اور زیادہ آبرا بھی، اس جا، پر وہ پیش قیمت ہوتی ہے، عسور، بضم العین، بدیر  
 بمعنی سفید باتوں کو عمدہ اور پیش قیمت ہونے میں زیادتی یعنی بکرا موتیوں سے تشبیہ دی گئی ہے، لہذا عسور مشبہ  
 اور الغیر المشبہ ہے، اور، اضافت اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

ذکر الغنوشل، ذمہ، بضم اللام، دفع الزاء، ذرۃ کی جمع ہے جس کے معنی موتی ہیں، الغنوشل  
 نافذہ کی جمع ہے جس کے معنی عمدہ اور نفیس بخش کے ہیں، نوآنہ بمعنی عمدہ اور نفیس بخش باتوں کو نفیس بخش و پیش  
 قیمت ہونے میں ذکر بمعنی موتی سے تشبیہ دی گئی ہے، لہذا نوآنہ مشبہ اور ذکر مشبہ ہے اور اضافت  
 اضافۃ المشبہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

انفا و نصوص، آئینہ، جمع ہے شعل، پروازن عکس کی، اس کے معنی درمیان اویٹھن کے ہیں،  
 نصوص جمع ہے نصی، جس سے مراد کام شمار ہے، یا عطش دو کو مہرے جو معنی مرد پر صاف طور  
 پر دھالت کرے۔

تشفیق، ہڈی سے گودا کاٹا، اور تخت کی بجائے قد مشائخوں کو کاٹا، متھلیب، سنوار، اصحاب  
 کرا، امام سب چیزوں سے خالی کرنا  
 معضلات، یکسر الصاد، معضلات کی جمع ہے جس کا معنی مشکل اور لا دخل مسئلہ ہے۔ بلا بابت

ہے **اعضال المصروفات** الطیب۔ بیماری نے طیب کو عاجز کر دیا یعنی بیماری کے علاج ثابت ہوئی۔

غلبہ تفویض یعنی مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرنے کے بعد کیونکہ شارح کا طریق اس کتاب میں یہی ہے کہ پہلے مصنف اور دیگر علماء کی بات بیان کرتے ہیں، اس کے بعد ان کے نزدیک جو بات حق ہوئی ہے اس کو ثابت کرتے ہیں، تحقیق مسائل کو دلائل سے ثابت کرنا۔ ثانیاً دلائل کے مقدمات کو ثابت کرنا۔ اور ان مقدمات پر وارد ہونے والے اعتراضات کو دفع کرنا۔ تیسریاں ایسی باتیں ذکر کرنا جن پر مقصود کا سمجھنا موقوف ہو۔

کتاب الحکمات۔ مجازاً اعراض مراد ہے۔ اختلال۔ انما انحصار جو فہم مراد میں مغل ہو۔

اعلم ان الاحکام الشرعیۃ مبہما ما یعلق بکیفیتہ العمل والنسبی فرعیۃ وعملیۃ  
ومبہما ما یعلق بالاعتقاد والنسبی اصلۃ واعتقادیۃ، والعلم المتعلق بالاولیٰ یسئی  
علم انشراح والاحکام، وما یتعلق بالتفاد الامن جہۃ الشروع ولا یسئی الفہم عند  
اطلاق الاحکام الا الیہا، وبالثانیۃ علم التوحید والصفات، لہا ان ذلک اشہد  
مباحثۃ واشہر من مقاصدہ۔

ترجمہ | جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں فہم  
اور عملیہ کہا جاتا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں اصلۃ اور اعتقادی  
کہا جاتا ہے۔ اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم انشراح و احکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ شر  
شریعت کے ذریعہ منہور ہوتے ہیں اور حفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی احکام علیہ کی طرف  
سبقت کرتا ہے۔ اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے  
کیونکہ یہ توحید و صفات کا مسئلہ اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصود و مسائل  
میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح | شارح رحمۃ اللہ علیہ نے عبارت مذکورہ بالا میں احکام شرعیہ اور ان سے متعلق علم کی تقسیم فرمائی  
ہے۔ توضیح اس تفسیر کی یہ ہے کہ احکام شرعیہ یعنی جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ  
دو طرح کے ہیں بعض تو وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ یا انہی کو ان سے مقصود و بندوں سے کسی  
عمل کو مطالبہ کرنا ہے۔ جیسے شریعت کا یہ حکم کہ نماز روزہ فرض ہے کہ اس حکم کے ذریعہ بندوں سے عمل یعنی  
نماز روزہ کی ادائیگی مطلوب ہے۔ ایسے احکام کو عمل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے احکام عملیہ اور اصولیہ کہتے  
ہے۔ علم پر سفر فرما ہونے کی وجہ سے احکام شرعیہ کہتے ہیں اور جو فن ان احکام کے بیان سے متعلق ہے اس

کو علم الشرائع والا حکام کہتے ہیں، علم الشرائع کہنے کا ذریعہ یہ ہے کہ ان کے علم کا ذریعہ بہت ضرورت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور علم الاحکام کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غلط فہم ہو جائے نہ کہ وقت ذہن ہی باتوں کی طرف منتقل ہو رہا ہے جو عقل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد کرنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا حکم کہ اللہ ہی ہے صیغہ یہ خبر بہت عظیم ہے وغیرہ، اگر مطلوب اس سے عمل نہیں بلکہ اس حدیث سے ماننا ہے کہ متصف ہونے کو ماننا یا اعتقاد کرنا ہے، ایسے احکام کو اعتقاد سے تعلق رکھنے کی بنا پر احکام اعتقاد کہتے ہیں اور ان پر احکام غیہ کے متذرع ہوئے کی بنا پر احکام اعمیہ کہتے ہیں اور جس فی سے ان احکام کا علم ہوتا ہے اس کو علم اعمیہ کہتے ہیں کیونکہ اس میں تمام مسائل مشہور مسائل اور بات وغیرہ بھی آتی ہیں، مانا یہ تمام مباحث ہیں وحید و معقبات باری کو سرسید پروردگار صفت ذات باری سے تعلق رکھنے کی بات پر زیادہ ضرورت و بزرگی کا حامل ہے اس لئے قرآن و کتب باہم اشہر اجرائت و اشہر اجرائت کے طور پر اس نام کے ساتھ درج کیا گیا۔

وقد کانت الاوائل من ان تعالیت والبعین وضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تصفاء عقائدہم بامر کتبہ اللہ علیہ وسلم وقرب العهد جزمائہ و لقاہم الوقالع والاختلافات وتکلیفہم من المراجعت الی الثقات مستغنی عن تدوین العلمیہ وترتیبہما الجواب والفتویٰ، ولقد ریفہ محمد ہما فروعاً و اصولاً فی التحدث الفتن بین المسلمین، واجبی علی الشیخ المدین وظہر اختلاف الآراء والمیل الی المبدع والاہواء، وکثرت الفتویٰ ونواذعت المرجوع الی العلماء فی المعتقدات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاحتجاج والاحتجاج بالقرآن والاصول وترتیب الجواب والفتویٰ وتکثیر المسائل بآدابہا وایراد الشیخ باجوبہا وتعیین الاوضاع والاصطلاحات وتبیین المذاهب والاختلافات، واستوعبوا لیسید معرفۃ الاحکام العلمیۃ عن ادلتها التفصیلیۃ بالفقہ، ومعرفۃ احوال الادلۃ اجبالاً فی ادلتها الاحکام بالاصول الفقہ، وحرفۃ العقائد عن ادلتها التفصیلیۃ بالاحکام.

اور مقدمین یعنی صحابہ اور تابعین ابان ترتیب انہی کریم علیہ السلام کی صحبت کی برکت اور ترجمہ آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم ہیں آئے اور قابل

اعتماد حضرت سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع و احکام) اور علم التوحید و الصفات) کو مدد فرم کرے اور باب و دراصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو ترتیب اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز رہے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان اعتقاد و فتنے اور رائے دینی پر غلبہ نہ ہو۔ اور راہوں کا اختلاف و بدعات و خواہشات نفس کی طرف و گون کا سبک نظر رہا اور نئے مسائل و مسائل کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف و گون کا رجوع نہ کیا اور علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور جواب و فصل ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے تمام سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی اختلاف کو تا حد ممکن معنی سے معین میں امتیاز کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگے۔ اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت علی کرے فقہ نام رکھا اور جو دلائل کے ان احوال کی وجہ سے معرفت علی کرے، جو مفید احکام ہیں یا اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت علی کرے اس کا نام کلام رکھا۔

**تشریح** اشارہ علیہ الرحمہ علم کلام اور فقہ کی حاجت اور ان دونوں فنون کی تدوین کا پس منظر بیان کر رہا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فقہ میں جن حضرات صحابہ کرام کے عقائد و احکام علیہ کے مطابق و مسلم کی صحبت کی برکت سے ذرا ناہین کے عقائد و بات برکت سے قریب العباد ہونے کی وجہ سے شکوک و شبہات سے پاک تھے۔ اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کی جن کا حکم شریعت میں مخصوص رہا، اور اختلافات بھی کم پیش آتے تھے۔ اور اگر کوئی بنا سستہ چیز بھی آیا، کسی مسئلہ میں کوئی اختلاف ہوا تو ایسے اجتہاد صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک و شبہات اور اختلاف کا ازالہ کر سکتے تھے۔ جن کے علم کی گہرائی دیگر اہل دور و فصول سے نفی پر لوگوں کو یقین اور اطمینان اور بصورتہ تھا۔ ان وجوہات کی بنا پر انھیں محدث و محدثین اور فاضل و فاضلات کی حاجت رہی لیکن بعد میں جب مسئلہ فتنہ کے مابین اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور مستمر و خواہاں وغیرہ فرقہ بندی پیدا ہوئے۔ اور علماء حق پر غلبہ و زیادتی ہونے لگی اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میدان نظر ہوا۔ اسی طرح عقل سے خلق نہ سمجھنے والے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوئے۔ اور اہم مسائل میں لوگوں کا علم کی طرف رجوع بڑھنے لگا۔ تو جن دعوت کو امتہ قتالی نے نظروں سے انداز کیا، صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فنوں کے مسائل کو مدلل کیا۔ اور ان پر وارد کیے جانے والے شبہات و اعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دیے۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علیہ کی معرفت حاصل

یہی ہے اس کا لغتہ نام رکھا۔ اور جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ اسلامی عقائد کی معرفت میں ہوتی ہے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا۔ جس سے علم کلام کی یہ تعریف معلوم ہوتی کہ علم کلام دسویں عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ بیانے کا نام ہے جس میں ہر عقد احکام عمیریہ کو تفصیلی دلائل کے ساتھ بیانے کا نام ہے۔

قبلہ من النعمان والحمد للہ۔ یہ اول و اعلیٰ بیان ہے۔ اور اول و اعلیٰ کائنات کا اسم ہے

قولہ: نفعاً، عقلاً ہم جاہل مجبور سے ملکر کئے شائع کئے گئے ہیں۔

جو کائنات کی خبر ہے۔ قولی: فذلک العلمین۔ محمدین سے علم: ماضی و ہاۓات اور شہم الضریح و ملہ حکم و اہل

قولہ: حدیث الغفر... مراد اعتقاد ہی نہیں ہے جو معتزلہ اور نفی اور غیرہ اہل ف سے ظاہر ہے۔

تولیدہ البغی علی الحدیث۔ مہذا وہ مسند ہے جو بعض منافقین کے لئے ہے، مگر یہ نہیں ہے کہ

عسیہ اور ان کے رفقاء پر اس بناء پر کئے گئے کہ ادا قرآن کے مخفون ہو سہ کے نال سنو رنجے جیہہ رافرت حکم

میں متزلزلہ کے غالب ہوئے کی وجہ سے یہ بھڑائی ہوئی حالت ہو گئی۔

جیٹا غریب ملک کی جھینٹ سے بدخون سے مرمت ہوا اس سے جو بڑا کام ہو رہا ہے وہ یہ ہے کہ

میں نے یہاں ہر قسم کے جھگڑا کے مشن میں داخلہ نہیں کیا۔

۱۹۸۰ء تک ان صاحبزادوں کی تعلیم کے تمام اخراجات حکومت نے ادا کیے۔

[illegible]

وَاللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَخَالِدًا فِيهِمْ

وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيُخَوِّفُ مَا يُحِبُّ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝

[illegible]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لما يعطى بالحب خلق وإدارة الفكر من الجانب الوعدي في الدنيا بطاعة الله  
الكتب والبرهان لا يتركها إلا من كان له من البرهان والبرهان

سبب وانما من ذلك انهم لم يسموا خدفاً فيستدلوا بشدة وانكسار

فَيَقُولُ عَلَى الْإِبْرَاهِيمَ وَاللَّذِينَ آمَنُوا إِنَّكُمْ عَمَلَكُمْ فِي دِينِكُمْ كَانُوا مِن مِّثَالِ مَرْكَبٍ

١٠٠

بالتواضع والعلية فيه فسحق بالخدم الممتنعين من تكفه وهو الجرح

۱۱) اہل علم کا نام رکھا، اس لئے کہ اس علم کے حامل وہ علمائے کرام ہیں جن کا مقصد حق کی تلاش ہے۔

کہنہ محمدر کد اہ کذا • ہوا کرنا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سے ہے

زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا۔ یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا فائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ اور اس مسئلے کے علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ممانعت و اجواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرتی ہمدردی اگر تاسیے جو صحیح منطق و فلسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول تھا ہے۔ اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے متاثر کئے گئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا۔ اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانہن سے کلام کو دلنے پر تعلق سے حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ ۳۱۔ پہلا اور پر علم مخالفی نہیں کے ساتھ کلام کہنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل سے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو کر گویا کہ ایسی ہی کہہ مے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں۔ جبکہ اگر دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ میں حق ہوں ہے۔ اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نفسی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سبابت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلمہ سے مشتق ہے۔ اور کلمہ کے معنی زخمی کرنا ہے۔ اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

**تشریح**

مذکورہ بالا عبارت میں شارح نے علم کلام کی آٹھ وجہ تفسیر ذکر فرمائی ہیں۔ ان میں سے بعض میں کلام سے کلام باری تعالیٰ مراد لیا ہے بعض میں علی معنی یعنی بات حجت و مباحثہ اور بعض میں اس کے مشتق منہ کلمہ کا معنی ملحوظ ہے۔ اب میں ان آٹھوں وجہ تفسیر کو نمبر وار مختصر کرتا ہوں۔

۱۔ اعتقاد میں کمی کتابوں میں اس فن کے مباحثہ کا عنوان "باب کذابا" فصل فی کذابا کے بجائے لفظ کلام ہوا کرتا تھا۔ مثلاً مسئلہ اثبات نبوت کا عنوان "الکلام فی اثبات النبوة" اسی طرح قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان "الکلام فی مسئلہ خلق القرآن" ہوا کرتا تھا اس لئے تسمیۃ العلم بلفظ عنوان مباحثہ کے طور پر اس کا نام کلام رکھا گیا۔

۲۔ ولات مسئلہ الکلام ام اس فن کے مسائل میں کلام الہی کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ ایک زمانہ میں دیگر مسائل کے مقابلہ میں زیادہ شہرت کا حامل رہا اس بناء پر تسمیۃ الشی باسم آٹھ اجزاء کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۳) ولاتقہ یحدث الخ من طرح مسائل نفسیہ کے اثبات میں نظر و فکر میں خطا سے بچانے والے علم کی قدرت علی الخ من حاصل ہونے کے سبب رکھا، اس کا نام منطوق رکھا، اسی طرح احکام شرعیہ کے اثبات اور مخالفین کو سناکت اور اصلاح و سب کے سلسلے میں اس علم کی بدولت کلام اور بحث و مباحثہ کی قدرت حاصل ہونے کے سبب منطوقین نے اس کا نام کلام رکھا۔

(۴) یہ علم ان علوم میں سے ہے جن کے سیکھنے اور سکھانے کا سبب اور ذریعہ کلام ہے، انبار بریج کے علم اس بات کے مستحق تھے کہ تسمیہ انشی باسم السبب کے طور پر انھیں کلام کے ساتھ موسوم کیا جائے مگر چونکہ یہ علم ایسا ہے کہ اس سے ذات انشی کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری کی معرفت اول الواجبات ہے تو یہ بھی کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات سمجھا دیکھ کر کلام کے حصول کا ذریعہ بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا اس علم کے اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کر لیا، اور کلام کے ذریعہ سیکھے سکھائے جانے والے دیگر علوم سے اس کو ہم ذریعہ کے لئے یہ نام ہی کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس لفظ کا اطلاق نہیں کیا گیا، اگرچہ وجہ تسمیہ معنی کلام کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے۔

(۵) ولاتقہ انشا یحقق الخ دیگر علوم کتابوں کے مضاف اور غور و فکر سے بھی حاصل ہوتے ہیں۔ مگر یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث و مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے جب تک کلام اور بحث و مباحثہ نہ ہو اس وقت تک مذہب علم کی کوئی حد نہ حاصل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی منظم اور مناظر ہو سکتا ہے تو یہ کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں جو ترقی پیدا ہونے کا سبب ہے اس لئے تسمیہ انشی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

(۶) ولاتقہ الخ العلوم نزاعاً الخ چونکہ اس علم کا تعلق اعتقادی مسائل سے ہے اور اعتقادی مسائل میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے۔ اس لئے دیگر علوم کے مقابلہ میں اس علم میں نزاع اور مخالفت زیادہ ہے لہذا رفیع خوان الخ مخالفین کی ترغیب کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث و مباحثہ کی حاجت شدید سے تو یہ علم محتاج ہوا، اور کلام محتاج الیہ ہوا، الخ تسمیہ المحتاج باسم المحتاج الیہ کے طور پر اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا۔

(۷) ولاتقہ الخ العلوم الخ جس طرح سے کسی چیز کے بارے میں دو آدمی اپنا اپنا کلام اور اپنی اپنی بات پیش کریں، ان میں سے ایک کا کلام جتنی بر دلیل ہوئے گی وجہ سے زیادہ قوی اور وزن دار ہو گا اس کے متعلق لوگ حصر کے ساتھ کہہ دیتے ہیں کہ "کلام یہ ہے" "بات تو یہی یہ ہے" وغیرہ لگ



نوجس طرح اس شخص کا کلام اپنی دلیل کی قوت کی بناء پر اس بات کا مستحق ہو گیا کہ اسی کو کلام کہا جائے  
اس کے بالمقابل دوسرے شخص کے کلام کو کلام ہی نہ کہا جائے۔ اسی طرح یہ علم میں اپنے دلائل کی قوت  
کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ گویا اس بھی کلام ہے۔ دیگر علوم اس کے مقابلہ میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔  
(۸) اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے میسر کی تائید قطعی دلائل  
سے بھی ہوتی ہے۔ اس بناء پر وہ دل میں زیادہ اثر انداز اور جلدی جاگزیں ہو جاتے ہیں گویا کہ وہ سید کو  
چیرنے اور زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں۔ لہذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو  
تکلف بہی زعمی کوئے سے مشتق ہے۔

قولہ: حتیٰ ان بعض الخطباء اذا اس سے مراد نصیف مومن اور مستقیم وغیرہ ہیں جو سترہ کے  
زبردست حامی تھے اور انہوں نے خلقِ نمران کے مسئلہ کو کفر و ایمان کا معیار بنالیا تھا چنانچہ بہت سے علماء  
حق کو ضیقِ قرآن کا کائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت قید و  
بند کی سزا دی۔

قولہ: هذا کلام المعتزلة یعنی متقدمین کے علم کلام میں مسائل کا اثبات ایسے قطعی دلائل  
سے ہونا تھا جن میں سے بیشتر کی تائید قطعی دلائل سے بھی ہوئی تھی۔ اور ان میں فلسفہ کی تاثیر نہ بالکل نہیں تھی  
اس بناء پر متقدمین کے علم کلام کو علم کلام قطعی بھی کہا جاسکتا ہے۔

ومعظمه خلافاً مع الفرق الاسلامیة خصوصاً المعتزلة: لانہم اول فرقۃ استلوا  
قواعد الخلاف لما وردہ ظاہر النسخۃ وجرئ علیہ جماعتہ الصحابہ رضوان اللہ علیہم  
اجمعین۔ فی باب العقائد: وذالک لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس  
الحسن البصری رحمۃ اللہ بقرآن من الرکبۃ الملبسۃ لیس بمومن ولا کافر  
وینتہی المعتزلة بعین المیزان: فقال الحسن: قد اعتزل عنا، کسبوا المعتزلة، وهم  
تسبوا انفسہم اصحاب العدل والتوحد، لقولہم بوجوب قوابل المطیع و عقاب  
العاصی علی اللہ تعالیٰ ونفی الصفات القدیمۃ عنہ۔

اور متقدمین کا زیادہ تر اعتقاد اسلامی فرقوں خاص طور سے سترہ کے ساتھ تھا۔ اس لیے کہ  
**ترجمہ** وہ پہلا گروہ ہیں جنہوں نے عقائد کے باب میں اسی چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو  
ظاہر سنت نے بیان کیا۔ اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پہنچا دی اور وہ بدل ہوا  
کہ ان کا سر وار اصل بن علی حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا۔ دراصل مالک یہ وہ نہایت

کرتی خدا کو گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور اس طرح وہ ایمان رکھنے کے درمیان واسطہ ثابت کرتا  
تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ قوم دیہات سے لگ بھگ تھی چنانچہ ان کا مستزل نام رکھا  
گیا اور انہوں نے خود اپنے نام صلیب العدل و التوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر طاعت گزار کو ثواب اور گناہ  
کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا ثبوت ہونے اور ان لوگوں سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

**تشریح** قولہ: وہ حلقہ خدا فیما بین تو اس سے پہلے شارح رحمۃ اللہ علیہ اپنے قول تھا خدا  
کے اھوکلا واسطہ صاف سے یہ بند یا تھا کہ مقدسین کے علم کلام میں غلطی کو عقل پر غلبہ غالب کی وجہ  
ذکر فرماتے ہیں کہ مقدسین کو صرف سادگی فرور مستزاد خوارج و درود نفس کی مخالفت کا سامنا تھا جس میں  
ہر ایک کا کتاب اور سنت پر ایمان تھا اس لئے ان کے مغالبت میں کتاب و سنت سے استدلال کافی تھا اس  
سے باہر جانے کی ضرورت نہ تھی نیز اس وقت تک مسلمان یونانی فلسفہ سے آئینہ بھی نہ بونے تھے کہ اس  
کے سبب عقائد میں پیدا ہونے والے شہادت کے آثار کے لئے نسخہ حضرت استدلال کی ضرورت پڑتی۔  
قولہ: وہ ذلک لان رئیسہم الامام شارح رحمۃ اللہ علیہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب اعتزل  
کی بنیاد کیسے پڑی اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل سنت و اجماعت ائمہ کو ایمان کامل کا جزاء قرار دیتے  
ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عمل میں کوتاہی سے ایمان کا نہیں رہتا۔ لیکن نفس باطن ذاتی رہتا ہے اس  
کے برخلاف اعتزل کا مذہب یہ ہے کہ عمل یعنی حیات کی ادائیگی اور منہیات کا ترک حقیقت ایمان کا جزاء  
ہے کہ اس کے بغیر نفس ایمان ہی بالی نہیں رہتا اور چونکہ کبھی بھی منہیات میں سے ہے لہذا اس کا ترک کرنا  
حقیقت ایمان کا جزاء ہو گا نیز معتزلہ کہ حقیقت صاحب کو یہ النبی علیہ السلام کی تکذیب اور  
اس کی صداقت سے کھٹکھٹا انکار و فرار دینے ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک مرتکب کبیرہ حقیقت ایمان  
کا جزاء یعنی ترک کبیرہ کے ثبوت ہونے کے سبب ایمان سے خارج ہو گا اور کفر کی حقیقت یعنی کفر یہ کہ  
نہ اپنے جانے کے سبب کفر میں داخل بھی نہیں ہو گا۔

اسی وجہ سے جب حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس میں ایک شخص نے سوال کیا کہ ہمارے زمانے میں کچھ  
لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان سے ہونے ہوئے کسی میں گناہ سے  
کچھ نہیں گھڑتا اب آپ بتائیے کہ مجلس کی بات کو حق سمجھیں تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ صریحاً فرمے: اتے  
میں واصل بن علی جو حسن بصری کے مطلق رئیس میں شریک ہو کرتا تھا بول پڑا کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے نہ  
کافر اس طرح اس نے ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کیا جس پر حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا  
کہ یہ ہماری جماعت سے علیحدہ ہو گیا۔ چنانچہ اسی روز سے واصل بن علی اور اس کے متبعین مستزاد یعنی

حق سے باجماعت عقد سے اعتزال و عین دینی، اختیار کرنے والے کہے جاتے تھے۔ دراصل بن علی کو مذہب  
اعتزال کا بانی کہا گیا لیکن لوگوں نے خود اپنے نام، صاحب العدل والنویر لکھا، اصحاب العدل نام رکھنے  
کو وجہ سے کہہ گئے ہیں اللہ فضل پر اطاعت گزار بندوں کو توبہ دینا اور گناہگار بندوں کو سزا دینا  
ہے کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر  
کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہگار سب اللہ کے بندے اور مخلوق ہیں اور اللہ کو اپنی  
مشیت میں ہر جرح تصرف کا اختیار ہے۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ اطاعت گزار کو جہنم میں ڈال دے تو یہ اس کا عدل  
ہے اور اگر جنت میں دھنیں دے تو اس کا انصاف ہے اور اصحاب التوحید نام رکھنے کو وجہ سے کہ  
وہ اللہ تعالیٰ سے ایسے صفات پر یہ مثلاً علم، حیات، قدرت وغیرہ کو نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ توحید  
کا تقاضا ہے کیونکہ انسانی تعالیٰ کے لئے صفات کہہ مانتے سے تعذر و نراہ لازم ہے جو توحید کے رکن  
ہے۔ اہل سنت و جماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ نہ جبر نہ عرف نہ ذات  
اس سب کے اعتبار سے متعدد ذات کو تسلیم کرنا تو حید کے معنی ہوگا نہ کہ متعدد صفات کو تسلیم کرنا۔

قولہ: دراصل بن علی نے ان کی پیدائش منسوخ اور ذات مستحسب کی جس سے بعد رحمت اللہ  
عقب کے شارد تھے مشہور و مشہور، اللہ عزوجل بھی میں تمام کی پیدائش منسوخ ہے اور ان سے ولید الرحمن  
میرا مشہور و مشہور حضرت خیر بن ثابت الغضاری رضی اللہ عنہ کے کہہ کر دے تھے۔ اور ان کی مثال جن کا نام جبر  
تھا ام المؤمنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی آزاد کردہ تھیں جس سے بعد رحمت اللہ علیہ کی وفات منسوخ  
میں ہوئی۔

قولہ: بقیت المذہبات بعیت المذہبات اس سے مراد کفر و ایمان کے درمیان واسطہ ہے نہ  
کہ جنت و دوزخ کے درمیان جیسا کہ نزلہ بن النضر کے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہوئی کیوں کہ  
معتزلہ نہیں کہتے بلکہ کبر و جنت میں داخل ہو گئے جہنم میں۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر بغیر  
توبہ مر جائے تو وہ کار کی طرح ٹھنڈی آنا رہے۔

قولہ: اللعنه۔ جو جواب ثواب مطہر الایہ اصحاب احد کی دفعہ ہے۔  
قولہ: ولقی الصفات القدا بعد۔ یہ اصحاب التوحید کی دفعہ ہے۔ اہل سنت والجماعت  
کہتے ہیں کہ مستزاد کا عدل اور توحید بھی عجیب ہے کیونکہ ان کی توحید سے ان کا عدل باطن ہو جاتا ہے اور ان  
کے عدل سے ان کی توحید باطل ہو جاتی ہے۔ اول تو اس لئے کہ جب توحید کو بچانے کے لئے عقل نے  
اللہ تعالیٰ کے لئے صفات چوئے کا انکار کیا تو صفت کلام کا بھی انکار ہو۔ اور جب صفت کلام کا انکار ہو تو

اسد خاں نے کہ حرف سے کسی چیز کا امر اور کسی چیز سے بھیجے کے ہونے کو بھیجا کہ زبور کو لکھو امر دینی کلام ہی کی تفسیر ہیں۔ اور حسب اللہ کی طرف سے کسی فعل کا امر ہے کسی فعل سے اپنی اور مخالفت ہے تو یہی صورت میں کسی گناہ پر بندہ کو سزا دینا ہے۔ پھر مقررہ کلام کہ ان بانی رہا۔ درغالی امر سے کہ حاضر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انکار عباد کا مخالف نہیں ہے اور نہ بندہ کو ان خلاف پر حرام دوسرے کی صورت میں کہ اسے تو ان مجرب کوئی اور مشاہد ادا کرتے گی۔ پھر یہ قرار ہے۔ لہذا ان کا مقصد ہے کہ بندہ خود اپنے افعال کا قائل ہو۔ اور حسب معتزلات کے نزدیک بندہ خود ارباب افعال کا قائل ہے تو خلق میں وہ اللہ تعالیٰ کے کاشمیر کہ ہوا جو خدا کی اعلان کہ لکھ اللہ تعالیٰ کے اس ذات ہے۔ پس صورت میں ان کی توجہ یہ کہ ان کی رہی۔

رَأَى أَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ بِهَذَا الْحَقِّمْ وَأَنَّهُ يَتَوَابَعُونَ فِي سَمْعِهِ فِي الْغَيْرِ مِنَ الْبُصُولِ  
 وَرَأَى كَأَنَّهُمْ يَفْعَلُونَ بِهَذَا الْحَقِّمْ وَأَنَّهُ يَتَوَابَعُونَ فِي سَمْعِهِ فِي الْغَيْرِ مِنَ الْبُصُولِ  
 لَأَنَّهُ أَذَى عَلَى الْجَبَانِ مَا قَوْلُهُ فِي تَشْدِيدِ الْحُكْمِ مَا تَحْتَ يَدِهِ وَطَرَفِهِ  
 عَاصِيًا كَأَنَّهُ صَغِيرٌ فَقَالَ مَنْ الرَّقِيقُ الْبَشَرُ فِي الْعَبْدَةِ وَالْأَمْرُ فِي الْخَلْقِ بِالْأَمْرِ  
 وَالْقَوْلُ بِالْأَمْرِ وَالْأَمْرُ بِالْأَمْرِ وَالْأَمْرُ بِالْأَمْرِ وَالْأَمْرُ بِالْأَمْرِ وَالْأَمْرُ بِالْأَمْرِ  
 صَغِيرًا وَمَا الْقَبِيحُ فِي أَنْ أَكْبَرُ فَأَمْرٌ بِهِ وَأُحْيَا وَكَوْنُهُ الْخَلْقُ الْخَلْقُ  
 يَقُولُ الْمَرْءُ فَتَأْتِي الْفَرْقُ الْمَرْءُ فِي كُنْ أَفْعَلْ وَكَوْنُهُ الْقَبِيحُ وَالْأَمْرُ  
 الْمَرْءُ فَكَانَ الْأَمْرُ بِهِ أَنْ تَصِيرَ صَغِيرًا فَتَأْتِي الْأَمْرُ بِهِ فَتَأْتِي الْأَمْرُ بِهِ  
 لَمْ تَكُنْ صَغِيرًا فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ  
 وَتَرَى لَا تَعْرِى مَذْهَبَهُ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ فَتَأْتِي بِهِ  
 مَا وَرَدَتْ سُنَّةُ وَفَضْلُ عَلَيْهِ الْجَبَانَةُ فَهِيَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَبَانَةُ

پھر سزا عذرا کر کہ میں حد سے زیادہ مستغول ہو گئے اور بہت سے اصول و حکام میں انھوں نے  
 غلامی کا رامن مٹا دیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب بچھل گیا یہاں تک کہ شیخ صاحب  
 اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد بولنی جی کے کہ کہ آپ ایسے ہیں کھانوں کے دسے ہر کیلئے  
 ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا شاکست گناہ اور دوسرا اللہ کا جو کہ اور میرے ہیں جن  
 گیا تو اس نے جواب دیا کہ میں کو جنت میں نواب دیا ہے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی  
 اور میرے کو نواب دیا جائے گا کہ عذاب میں براستوری ہے بوجہ کہ اگر قیصر یہ سنے کہ اسے جہنم

آپ نے بھی بچپن ہی میں کیوں مارا اور بڑا ہوئے تک مجھے کیوں نہ رہے دیا کہ آپ پر ایمان لانا اور آپ کی اطاعت کرنا درخت میں داخل ہونا تو پروردگار کیا فرمائے گا۔ میں اس بات کو نہ سمجھتا تھا کہ زمانے کا یہ قصہ سننے میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمان کرو گے اور جہنم میں داخل ہو گے اس لئے تمہارے چنانچہ بچپن ہی میں سر جھانک رہا تھا۔ قواشعری نے یہ چھانک کر دوسرا کہے کہ اسے میرے رب سے آپ نے مجھے تعین ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نہ کر دوں اور جہنم میں داخل نہ ہوں تو پروردگار کیا عتاب دے گا۔ اس پر اب علی بیانی کا بیان ہے کہ وہ گئے اور اشعری نے من کا منہ کھل کر دیا اور اپنے شیعہ کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے اعلان اور اس چیز کے ثبوت میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا۔ درجہ بدرجہ سے حق تعالیٰ پر ایمان ہی اس لئے آج اسنت والی جماعت کا نام رہ گیا۔

**تشریح** امام حسین میں علوم و چمک بے کسرت لاکھو حضرت حسن بعدی رحمۃ اللہ علیہ کے زمانہ میں ہوا تھا جن کی سند میں وقت ہو سکتی۔ اس کے بعد جب مختار میں ابو جعفر محمد بن عباس کی خلیفہ ہوا اور بغداد میں اس کے قمر کردہ اور بیت الحکمت میں فلاسفہ یونانی کی کتابوں کے تراجم شروع ہوئے تو سب یونانی کا بھی اور یونانی فلسفہ کی تلافی پر نیز دوسرے مذاہب کے علماء و حکماء نے اپنے اختلاف ہو۔ اور ایک نظر پر استدلال و طریق بحث و فکر سامنے آیا اور اس کے نتیجے میں خلق قرآن جبر و قدر و ذات و غیرہ نے نئے مسائل و مباحث وجود میں آئے۔ دینی تصنیفوں کے میں گروہ کی قوت و حقارت کر رہے تھے۔ امام حسین و مشیخ کے زمانہ تک معتزلہ کو خارج جہنم نہ ہوا۔ صاحب مشنہ میں یہ سون مسئلہ آئے خلافت و جبر و یونانی فلسفہ اور عقلیت سے مرعوب اور مذہب اعتراض کا حامی اور پر جوش داعی تھے تو معتزلہ وہ وقت کی بہ پرستی و عصبانیت ہو گئی۔ سون نے معتزلین کو احوال معتزلہ کے متعلق بھی حضرت قرآن کے سکھ میں زیور و حافت حضرت کا بہ قول جانے کی شان و ادب میں محمد بن کو خلق قرآن کا نانی نہ ہوئے کی بناء پر قتل فرمادیا۔ سامون کے اختلاف کے بعد معتزلہ اور اثنی عشری نے بھی سامون کی رعیت کے مطابق اس کا مسلک اختیار کیا اور محمد بن ابی جعفر امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو قرآن کو حق و نہ ماننے کی وجہ سے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔ جب تک اس مسئلہ خلافت پر آیا جو مذہب اعتراض سے جبار اور امام احمد بن حنبل کا عقیدت مند تھا تو اس نے معتزلہ کو حکومت سے بے دخل کر دیا جس سے ان کا زور ٹوٹ گیا۔

امام احمد بن حنبل کی بے مثال عیبت کے نتیجے میں خلق قرآن کا مسند دم توڑ چکا تھا۔ مگر دیگر

مسائل زندہ تھے۔ ان مسائل میں معتزلہ فلسفہ طرز استدلال اختیار کرتے جس سے لوگ متاثر ہوتے اور سمجھتے کہ معتزلہ دقیق الظہار و دقیق ہوتے ہیں ان کی حقیقات عقل سے قریب ہوتی ہیں۔ معتزلہ کے ہلفاقیہ ٹھکانے اور ان کے ہم مسلک علما نے طرز استدلال کی طرف توجہ نہیں دی جس کا معتزلہ ان فلاسفہ کے اثر سے درجہ بڑھ چکا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ مباحث کی مجلسوں میں محدثین کی یہ کزوری محسوس کی جاتی تھی اور اس طرح ظاہر شریعت اور مسلک سلف کی بے توقیری جو رہی تھی، خود محدثین اور ان کے تلامذہ کے گروہوں میں بھی حضرات معتزلہ کی عقلیت اور فلسفہ سے متوجہ ہو رہے تھے امام احمد بن حنبلؒ میں اس انتقال کو دیکھتے تھے ان کے بعد جہاں میں کوئی طاقتور علمی شخصیت پیدا نہیں ہوئی جو اس صورت حال کا مقابلہ کرے، اس نے اسلام کو ایسی شخصیت دے کر اپنی جو کتاب و سنت پر کامل عبور رکھنے کے ساتھ عقلیت کے گلی کوچے سے بھی اجنبی طبع کا ہونا لہذا تعالیٰ نے شیخ ابو الحسن اشعریؒ کی شکل میں وہ جامع شخصیت عطا فرمائی جن کا نام ابو الحسن علیؒ اور باب کا نام اسماعیل ہے۔ سنہ ۳۰۰ھ میں بصرہ میں پیدا ہوئے مشہور صحابی رسول حضرت الامویٰ شریؒ کی نسل سے ہونے کی وجہ سے شعی کہلاتے ہیں، ان کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا۔ ان کی والدہ، بچے وقت کے مشہور حکم و معذرتب اعتزال سے برداشت دینی ابو علی جہانی سے نکاح کر لیا شیخ ابو الحسن نے ان کی آغوش میں تربیت پائی۔ ابو علی جبانی کامیاب مدین اور مصنف عرب تھے، مگر زبان دیلمی پر خاص قدرت نہیں تھی اس کے باوجود شیخ ابو الحسن اشعری بہت ہی زبان درو و صاحب تھے، ابو علی جبانی کا تعلق دیلمی تھا۔ ان کو آگے بڑھا دیتے تھے، ظاہری قرآن تلاوت کرتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی حمایت و اشاعت میں اپنے استاد ابو علی جہانی سے بھی آگے کل جائیں گے مگر قدرت کو ان سے کتاب و سنت کی حمایت و اشاعت کا کام لینا تھا۔ چنانچہ وہ واقعہ پیش آیا جو رح نے ذکر فرمایا اور اسی واقعہ نے شیخ ابو الحسن اشعریؒ کی زندگی کا رخ بدل دیا۔ واقعہ کی تفصیل اور اس کا پس منظر یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں اصلاح للعالم یعنی جندہ کے حق میں جو چیز مفید اور بہتر ہو اس کا کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ شیخ ابو الحسن کو معتزلہ کے اس قاعدہ پر کچھ بے اطمینانی ہوئی اور انھوں نے اپنے استاد ابو علی جہانی سے پوچھا کہ آپ ایسے نہیں ہیں کہ آپ کے بارے میں یہ کیا فرماتے ہیں، جن میں سے ایک نے خدا کی عہدت اور اطاعت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ دوسرے نے معصیت میں زندگی گزار کر انتقال کیا۔ تیسرا یہ ہیں میں انتقال کر گیا۔ جبکہ وہ احکام شرع کا مکلف ہی نہیں تھا کسی شخص سے کرنے یا نہ کرنے کی بناء پر اس کو طبع یا عاصی کہا جائے۔ تو ابو علی جہانی نے جواب دیا کہ اول کو جنت میں ثواب دیا جائے گا، دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا، اور تیسرے کو ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔

سہ اخوان دین و دھرم و عفت

شیخ ابو الحسن نے پھر پوچھا تو کہنے لگے کہ اسے رب آپ نے مجھے بھی کپڑا نہیں ہونے دیا کہ اس کے حکام کا کھٹ ہو کر ان پر عمل کرنا اور آپ کے اطاعت گزار بندوں میں شامل ہو کر جنت میں داخل ہونا تو اس کے کیا جواب دیں گے۔ ابوعلی جوابی: "خیر، ستر کے دھوپ اعلیٰ کے قاعدہ کو پیش نظر رکھ کر جواب دیا کہ ان فقہانے فرمائے گا کہ مجھے میرے بارے میں معلوم تھا کہ تو فرمایا ہو کہ میری نافرمانی کرے گا جو جس کے نتیجہ میں جہنم میں داخل ہو گا اس لئے میرے حق میں الصبح اور ستر ہی تھا کہ تو کہیں ہی میں مہم تھا۔ شیخ ابو الحسن نے پھر سوال کیا کہ اگر وہ ستر کہے کہ اسے رب آپ نے مجھے بھی نہیں ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کے حکام کا کھٹ ہو کر جہنم میں کی وجہ سے عاصی ہو کر اور جہنم میں داخل نہ ہو گا۔ اس پر انہی نے فرمایا کہ کیا جواب دیں گے۔ یہ سوال سن کر ابوعلی جوابی: "ما جواب ہو گئے ہیں اسی وقت سے شیخ ابو الحسن کی طبیعت پر غم غالب کا رد عمل پیدا ہوا اور انھیں احساس ہوا کہ سب ذہنات کی زبان میں حقیقت وہی ہے جو صما پر کلام اور ان کا مسلک ہے۔ انہیں غم چالیس سال تک ستر کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت و تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں اس کے خلاف بنیادوں پیدا ہوئی اور جماع مسجد کے ستر پر چڑھ کر غلام کیا کہیں اب تک متذنی تمہارے غلام غلام تھا تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں۔ آج سے سیر کام ستر کی تردید اور ان کی کمزوریوں کا اظہار ہو گا چنانچہ اسی روز سے وہ اپنے متبعین کے ساتھ حدیث و سنت کے بیان کردہ اور جماعت صما کے اعتقاد کردہ طریق کی حمایت و اشاعت میں لگ گئے۔ اس بناء پر یہ لوگ دہل سنت و الجماعت کے نام سے موسوم ہوئے۔

اسی زمانہ میں دینائے اسلام کے ایک دوسرے علامہ مادر اعلیٰ میں یک دوسرے عالم شیخ ابو نصر ماتریدی نے علم کلام کی طرف توجہ کی۔ انھوں نے حشر و زور و اعتماد ایسے التزامات کو جو اشعری علم کلام کا جزء بن گئے تھے، خارج کر کے اپنی سنت و الجماعت کے طرز فکر کو زیادہ معتدل اور واضح بنا دیا۔ اس طرح اہل سنت و الجماعت اشعری اور ماتریدی دو مکتب فکر میں بٹ گئے۔ شیخ ابو منصور در تریبی فقہی مسلک کے امام سے حنفی تھے جس میں حرج شیخ ابو الحسن اشعری شافعی تھے۔ اس بناء پر اصول و عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری میں جلیط حنفی علماء و متکلمین: علوم ماتریدی میں، اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف جزا ہے۔ دہل و نیک نامیوں مختلف ذہنات کی تولا و زیادہ سے زیادہ میں سے جمیع جمعی ستر میں ان عقائد نقلی ہے۔

فَمَا أَفَلَقْتُ الْفَلَسْفَةَ عَنِ الْإِدْنَانِيَةِ إِلَى الْعَدَمِيَّةِ وَخَافْتُ فِيهَا الْإِسْلَامَ وَتَوَنُّونَ وَحَاوَلْتُ الرَّدَّ عَلَى الْفَلَسْفَةِ نِيحًا فَالْعَوَا فِيهِ الشَّرِيعَةَ، فَخَلَّوْا بِالْكَلامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسْفَةِ، لِيُحَقِّقُوا مَقاصِدَهَا، فَنَيْتُ سَكُونًا مِنْ الْبَطَالِهَا، وَهَلَمْتُ جُزْءًا إِلَى أَنْ

اور جماعیہ معظمہ الطبعیات والاعلیات کو اضافی الریاضیات محقق کا دلایہ مقبول  
عن الفلاسفہ، لولا اشتغالہ علی السعویات، وھذا ھو کلام ائمہ اثنی عشریہ .

**ترجمہ** | ہر جہ فلسفہ انسانی زبان سے علی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مدین بھی میں کو حاصل کرنے  
میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں غلامی کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے  
ضرورت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کی ثابت  
کر سکیں۔ پھر ان کو حاصل کر سکیں اور اسی طرح ملائے کہ یہاں تک کہ طبعیات و ریاضیات کا بڑا حصہ کلام  
میں داخل کر دیا اور روشنیات میں بھی مشغول ہوئے۔ یہاں تک کہ بڑے بڑے علم پر فلسفہ سے کوئی  
امتیاز ہی نہ رہے۔ اگرچہ یہ مسئلہ پیشکش نہ ہو، لیکن ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ یہ وہی ہے جو  
اور نقلیہ میں اور سبھی متاخرین کا کلام ہے۔

**تشریح** | مذکورہ عبارت میں ہم کہہ رہے ہیں کہ فلسفہ کی آمیزش کا سب سے پہلا تجربہ جس کے ہر ایک حصہ میں کے  
کلام سے اور امتیاز بیان کیا گیا ہے۔ جس میں سب سے پہلے کہ جب فاضل فلسفہ کا جس کے سب سے

محول وقواعد ضروریات اسلامی سے متصادم تھے یعنی زبان میں ترجمہ خواہ جس کی روشنیات اور جماعیہ  
متصور عباسی کے عہد میں ہو، جس میں گزشتہ وہ کام سامان کے عہد خلافت میں ہو، جو مدینہ عباسیہ میں  
اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہوئے۔ اور انہوں نے فلسفہ کے مخالف ضروریات اصول و رد کرنے اور  
ان ہی کی زبان اور اصطلاحات میں بحث کر کے اسلامی عقائد کے عقبر و نقل دونوں کے ساتھ ہی ہر سب کو  
ثابت کرنے کا ارادہ کیا۔ اس مقصد سے انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ ملا دیا۔ اور کلام میں فلسفہ کی آمیزش  
کا یہ سلسلہ جاری رہا یہاں تک کہ طبعیات اور انبیاء کو دینے کے حصہ کے ریاضیات کا بھی کچھ حصہ کلام میں  
داخل کر کے اس کو اس منزل پر پہنچا دیا کہ اگر اس میں کچھ ایسے مسئلہ مذکور نہ ہوتے جو بعض سببی اور نقلی ہیں۔

مثلاً قرعہ شرا و جنت و تاریخ کے احوال وغیرہ۔ تو کلام اور دین عدمی کوئی ذہنی ضرورت نہ ہوتی تھی  
علم کلام جس میں فلسفہ کی کوئی آمیزش نہ ہوگی۔ مگر قرعہ کا کلام سب سے زیادہ متعین ہے کلام کے میں فلسفہ کی آمیزش  
و بالجملة ھو اشرف العلوم لكونہ اساس الاحكام بشریہ و در نفس العلوم لیسبب  
وكون معنوائہ اعطاء الاسلامیہ و تالیف السورب سعادت و عذبة و التالیف  
ویراہینہ الحجج القطعیۃ الموبد اکثرہا بلا دلالت السمعیۃ و ما نقل عن السلف  
عن الطعن فیہ و ما نقل عنہ فاما ھو العصب فی الدین و اما سرعہ تحصیل یشرف  
و اما صدق الی افساد عقائد المسلمین و الخائف فیما لا یقتضی الیہ ہر عوام و



انفکشفین، والا کیف، بتصور الھنم، عاھد اصل، الواجبات، واماس، المشروعات.

ترجمہ اور برہان (مقدمین کا علم کلام جو باطنی ترین کام، وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و برتری والا ہے۔  
 یہ سب اس کے احکام شرعی کی بنیاد اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کے  
 اسماعی عقائد ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادوں کا ہونے کی وجہ سے اور  
 اس کے باریک بینی قطعی نہیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشکی کا تعلق دلائل سے بھی ہوتی ہے اور  
 سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین پر نصب  
 ہونے والے اور نصیب حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد پر گہرے کار اور دھوکھے والے  
 اور فطرت کی غلبہ وری خوشگامیوں اور بد کیوں میں تنویر ہونے والے کے لئے ہے۔ اور ایسے علم سے  
 جو واجبات کی اصل اور احکام شرعی کی حُرپے نکلیے رکھا جا سکتا ہے۔

**تشریح**

شارح علیہ الرحمہ نے عبارت مذکورہ الامین علم کلام کی باخ و مودہ فضیلت ذکر زمانی میں (۱)۔  
 ان احکام شرعی کی جب اور غید دے جن کے میں کا کمال غور ہے کہ چونکہ احکام شرعی غنی کی  
 فضیل کا وجہ اس وقت معلوم ہو گا جب ان احکام کے عطا کرنے والے اور اللہ والے نبی اللہ اور رسول  
 کی معرفت حاصل ہو اور ان کی معرفت علم کلام سے وصل ہوتی ہے (۲)۔ تمام علوم دینیہ مثلاً فقہ  
 حدیث لغت اور لغت وغیرہ کا سردار ہے کیونکہ یہ سب علوم ذات باری صفات باری اور نبوت کی  
 معرفت پر موقوف ہیں جس کا ذریعہ علم کلام ہی ہے یہ تیسری فضیلت معلوم کے اعتبار سے ہے کہ چونکہ  
 علم سے معلوم ہونے والے مسائل اسماعی عقائد میں جن کے شرف و فضیلت میں مرتبہ کی گئی ان میں  
 (۳) چوتھی فضیلت غایت کے اعتبار سے ہے جو دینی و دنیوی سعادوں سے جو گہرا پہنچتا ہے (۴) یا جو  
 انضیست درکن کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس فن میں مسئلہ کا ثبات جن دلائل قطعیہ سے کیا جاتا ہے ان  
 میں سے بیشکی کا تعلق دلائل کتاب و سنت سے بھی ہوتی ہے۔

قولہ: وما نقل عن السلف، نیز اس سوال فقہ کا جو سب سے کہ جب علم کلام اس قدر وجہ شرف  
 و فضیلت کا حامل ہے تو یہ مباحث نے اس علم کی مذمت اور اس کے حاصل کرنے سے ممانعت کیوں کر کر سکتا  
 احام ابو یوسف نے عقائد کلام کو ذہنی کہا اور انشا فی نے کہا کہ میرے فیصلہ عقائد کلام کے بارے میں  
 یہ ہے کہ سب کی بنیاد جو اور انھیں اول پر سوار کر کے شہروں میں بھتا جائے اور سادگی کرئی جا  
 کہ کتاب و سنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض مشائخ نے یہ کہا کہ اگر کوئی شخص ایمان ظاہر  
 سلام کو دے جائے تو وصیت کرے تو علماء کلام میں وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ خوب ان کے نزدیک

علم کلام کا اسلام کے کوئی نقص ہی نہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت متوطن ہے۔ وہ صرف ہمارے شواہس کے لئے ہے۔ اس شخص کے لئے جو دین میں متعصب ہو کہ حق واضح ہو جانے کے بعد بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔ اگر تیرے اور کئی دوسروں کے لئے جو مسئلہ کی تک پہنچنے کے قاصر ہو کر قیاس کے بجائے مشکوک و شبہات میں جتنا جوہر ہو۔ اس شخص کے لئے جس کا مقصد مصلحتاً مسلمان کے دونوں میں بہتات پیدا کر کے ان کے عقائد کو بگاڑنا ہو۔ اس شخص کے لئے جو فتنہ مصلحتاً پیدا کرے اور غیر ضروری فتنوں میں دل چسپی رکھتا ہو۔

شعلاً حکان علی سلفہ الامم عی الامتین لانی وجود الہدایت علی وجود اللہ تعالیٰ و توحید و صفاتہ و افعالہ ثم لا یفقدان مقام فی مسائل السمعیات و فیما سبب تصدیق اللہ تعالیٰ بالنبیہ علیہ و آلہ و سلم و ما یکتب الہدایت الایمان و از عوازل و لتحقق العلم بہت الیقین علی بدلیہ فی معرفۃ ما ہر المقصود ازہم فقال قال اھل الحق۔

**ترجمہ**۔ یہ جبکہ علم کلام کی بنیاد معانی کے وجود اور اس کی توحید پر مبنی ہے۔ اور اس کے انسانی پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پر مبنی ہے۔ مسلمان کے دیگر مسائل فقہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب سے شروع میں ان ایمان اور احوال کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر مبنی کرنا مناسب ہوا جو مشاہدہ و محسوس ہیں۔ تاہم اس بات کو اس چیز کی معرفت کہ وسیع بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے۔ چنانچہ ایمان ہے، فرمایا۔ قال اھل الحق۔ فی آخرہ

**تشریح**۔ ایمان سے آغاز کتاب میں اولاً شہادۃ کا وجود ان کے وجود کا علم ہونا۔ لہذا ان کا حلال پر ایمان کیا ہے اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ علم کلام میں مقصود الذات مسائل وجودی صانع و صفات صانع وغیرہ ہیں۔ تو پھر ایمان نے کتاب "اعتقاد فی التفسیر" کا آغاز ان مسائل مقصودہ کے بیان سے کرنے کے بجائے علم مقصود چیزوں کے بیان سے کیوں کیا۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی مشک نہیں کہ علم کلام میں مقصود بالذات وجودی صانع اور صفات صانع اور توحید صانع کے مباحث ہیں۔ مگر ان چیزوں پر علم کلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے مناسب ہوا کہ اولاً ان مخلوقات کے وجود اور ان کا علم حاصل ہونے پر مبنی کر دیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کی قبیل سے ہوں یا عین کی قبیل سے تاکہ ان سے استدلال کے ذریعہ ان چیزوں کی معرفت حاصل ہو، جو اس فن کا مقصود ہیں۔ اس بناء پر پہلا بیان کرنے فرمایا۔

قال اهل الحق ... ان آخره -

قولہ : ثم الامتثال منها والحق ذات صانع اور صفات صانع در افعال صانع کے مطابق  
کے بعد مسائل معید بیان کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ مسائل سمیہ متکا منکر و گھبراہ سوال۔ غلاب بر سر اہل حق  
عمل جنت اور دروزخ کے احوال کا علم رسول سے پہلے پر موقوف ہے۔ اندر رسول کا رسول ہونا اور  
یعنی اس کے اندر پر مجبورہ صادر ہونے پر موقوف ہے۔ اور مجبورہ صادر کرنا باری تعالیٰ کے صفات افعال  
میں سے ہے۔ فوج حبیب باری تعالیٰ کے لئے صفات افعال کا ثبوت معلوم نہیں ہوگا سمیات کا علم نہیں ہوگا  
قال اهل الحق وهو الحق الملائق لله (قم) يطلع على الاقوال والعقائد والادب والادب والادب  
الادب باعترافها بحسن ذلک، وبقابلها بالاطن، واما الصفات فقد شاع في  
الاقوال خاصة، وبقابلها، المحاسب، وقد يفتقر بعينها بيان المطابقة لتقدير  
في الحق من جانب الواقع، وفي العدل من جانب الحكم، فمعنى صديق الحكم مطابقة  
للواقع ومعنى حقيقة المطابقة الواقع لواقع.

اہل حق سے لڑنا اور حق وہ مسک ہے جو واقع کے مطابق ہو تو اسے اعتناء اور بن اور مطالب  
ترجمہ۔ اگر بود جائے کہ حق کو پہچاننا ہے اور اس کے مقابل صفات حق سے مواضع کو مگر بڑا مشکل اور  
ہے قول میں جو تائید اور اس کے مطابق لفظ کذب آتا ہے اور کہیں دونوں کے درمیان یہ فرق بیان  
کیا جاتا ہے کہ حق میں صداقت کا اعتبار دو نوع کی ہے حسب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جڑ ہے۔ فوہم  
کے صادق ہونے کا مطلب۔ اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب۔ واضح کا کس  
کے مطابق ہونا ہے۔

ترجمہ۔ قال اهل الحق. اهل حق سے اہل السنۃ والجماعت مراد ہیں اس سے ہم سے موسوم ہونے  
کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ حق باری تعالیٰ سے اسموں میں سے ہے چونکہ میں السنۃ والجماعت  
حق تھے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اس لئے انھیں اہل حق کہا گیا  
دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حق کے معنی حرم و احتیاط کے بھی آتے ہیں جو کہ حرات ظاہر سنۃ سے  
تائید ہے۔ اندر جس پر صواب و عنوان اللہ علیہم جمیع کا عمل رہا ہے یہ لوگ میں کی حفاظت اور پابندی کرتے  
ہیں حتیٰ الامکان۔ میں سے کس عقل و دین کی بناء پر انحراف نہیں کرتے۔ یہی احتیاط کا کفایت بھی ہے۔ اہل  
نہاد پر وہ اہل حق یعنی اہل احتیاط کے نام سے موسوم ہوئے۔

قولہ : وهو الحكم الملائق. یہ حق کے معنی کا بیان ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ حکم ایک

جین کی دوسری چیز کی طرف غور کی جاسی نسبت کرنے کا نام ہے جو کراہت کے مطابق ہے جو حق ہے اور اگر  
 حق کے مطابق نہیں ہے تو باطل ہے مثلاً اللہ کا واحد ہونا امر واقعی ہے اور نہ اللہ کی طرف نسبت  
 کی نسبت کرنا اور اللہ واحد کہنا ایسا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے اور یہ وہ حکم جو واقع کے مطابق  
 ہو حق ہے پس ہمارا اللہ کی طرف وحدت کی نسبت کرنا اور اللہ واحد کہنا حق ہے اس کے برخلاف  
 خدا کا تین ہونا خلاف واقع ہے تو کسی کو خدا کی طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور اللہ تین ہونا کہنا یا حکم  
 ہے جو واقع کے مطابق نہیں ہے اور یہ ایسا حکم جو واقع کے مطابق نہ ہو بلکہ اس کے برخلاف ہے لہذا کسی کو خدا کی  
 طرف تثلیث کی نسبت کرنا اور اللہ تین ہونا کہنا یا حکم جو واقع کے مطابق نہیں ہے۔

قولہ: جسٹ یعنی اللہ کوئی اور حق کا معنی پورا کرے کے بعد اس شارح تمام کو معنی سمجھ کر  
 فرما رہے ہیں۔ جیسا کہ مرنے پر حق کا اطلاق تو ایسا ہوتا ہے کہ اس کا ثابت اقوال خدا اور خدا پر اپنی طرف  
 ہونا ہے اور خدا ہے خدا کہ خدا اور لوہا ہوا ہوا ہے لہذا ہمارا اللہ واحد اور نہ ہوا ہوا ہوا  
 ہوا ہے ہونا یا نہ ہونا سب خدا جو یہ بات بھی وہی ہے نہ حق ہے کہ جب حق کا معنی حکم معنی اللہ واقع  
 ہے۔ تو اقوال خدا اور اللہ واحد سب خدا جو یہ بات بھی وہی ہے نہ حق ہے کہ جب حق کا معنی حکم معنی اللہ واقع  
 ہے۔ ہذاں چاروں مفاد حق کا اطلاق ہوگا اور جو اس کے لئے کوئی اور ضروری ہے۔ تو اس شارح  
 نے اپنے قول اور مشعل اللہ علیہ السلام سے یہاں کہہ کر اس کے معنی میں حکم معنی اللہ واقع ہونے پر مشتمل ہونے  
 حق کا اطلاق اس معنی پر ہونا ہے بلکہ ہر حال میں اس کے معنی میں حکم معنی اللہ واقع ہونے پر مشتمل ہونے  
 میں مشاہدہ اقوال اللہ واحد اللہ کی طرف وحدت کی نسبت پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت  
 کی نسبت والیا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہذا ہمارا قول اللہ واحد ایسا حکم جو مطابق ہو واقع پر  
 مشتمل ہے۔

قولہ: اما الصدق الباقی مدنی کا استعمال خاص طور سے اقوال میں مشہور ہے کہا جاتا ہے اقوال  
 صادقہ اس کے خلاف خدا اور لوہا ہوا ہوا ہے لہذا ہمارا اللہ واحد اور نہ ہوا ہوا ہوا  
 ہوا ہے ہونا یا نہ ہونا سب خدا جو یہ بات بھی وہی ہے نہ حق ہے کہ جب حق کا معنی حکم معنی اللہ واقع  
 ہے۔ تو اقوال خدا اور اللہ واحد سب خدا جو یہ بات بھی وہی ہے نہ حق ہے کہ جب حق کا معنی حکم معنی اللہ واقع  
 ہے۔ ہذاں چاروں مفاد حق کا اطلاق ہوگا اور جو اس کے لئے کوئی اور ضروری ہے۔ تو اس شارح  
 نے اپنے قول اور مشعل اللہ علیہ السلام سے یہاں کہہ کر اس کے معنی میں حکم معنی اللہ واقع ہونے پر مشتمل ہونے  
 حق کا اطلاق اس معنی پر ہونا ہے بلکہ ہر حال میں اس کے معنی میں حکم معنی اللہ واقع ہونے پر مشتمل ہونے  
 میں مشاہدہ اقوال اللہ واحد اللہ کی طرف وحدت کی نسبت پر مشتمل ہے اور اللہ کی طرف وحدت  
 کی نسبت والیا حکم ہے جو واقع کے مطابق ہے۔ لہذا ہمارا قول اللہ واحد ایسا حکم جو مطابق ہو واقع پر  
 مشتمل ہے۔

قولہ: وقد يضرر في حق كالمعنى بيان كركه اور بعد حق کا معنی بیان کر کے اس بات کی

ہر شے کا کیا تھا کہ دونوں کے درمیان حقیقی فرق نہیں ملتا، مگر اسی کا ہونا بیان فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت مصدر و مضافت ہے جس کی خاصیت مشارکت ہے، یعنی فاعل اور مفعول دونوں کے فعل میں شریک ہو چکے اور ہر ایک کے فاعل اور مفعول ہونے پر جدت کرتا ہے۔ اسی طرح واقع اور حکم دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔ ہر ایک مطابق ایکسراہا، یعنی ہے اور مطابق و دفعیہ، ابابہ بھی اسوجن میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے ہوتا ہے اور دفعیہ کی مطابقت کا اعتبار ہوتا ہے اور حکم کے حق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دفع حکم کے مطابق ہو۔ اور صرف میں مطابقت کا اعتبار حکم کی جانب سے ہوتا ہے، اور حکم ہی مطابق ایکسراہا ہوتا ہے اور حکم کے صاف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حکم واقع کے مطابق ہے۔ فافہ

فائش ۵: جو کہ ابی جن ہے، ایک خاص گروہ مراد ہے جسے اپنی سنت و الجماعت کہا جاتا ہے، اس مناسبت اس موقع پر بعض دوسرے گروہوں کا جہانی تعارف خالی از غائہ نہ ہو گا یہ بات تو آپ کو معلوم ہوگی کہ انسان کے لئے سب سے بڑی سادات اور اس کا سب سے بڑا کمال بندہ اور سادگی معرفت ہے جس کا ایک طریقہ فکر استدلال ہے اور دوسرا طریقہ ریاضت و کاد ہے۔ سہ پہلے طریقہ اختیار کرنے والے اگر کسی دنیا سادی سے وابستہ ہوں تو وہ تکلیفیں کھاتے ہیں، اور اگر کسی دین سادی سے وابستہ ہوں تو مشائخ کہلاتے ہیں اور دوسرا طریقہ اختیار کرنے والے اگر انبیاء و راسخین اور مجاہدین احکام شریعہ کی موافقت کرتے ہوں، تو وہ صوفیہ ہیں، اور ان اشراقیہ کہلاتے ہیں۔ کذا فی حاشیہ و مضاف آفتاب

حقائق الاشیاء ثابتہ، حقیقتہ الشیء وماہیتہ ماہیہ الشیء، ہو ہو کا لایون الی الی  
للانسان بخلق من الصالح والکافر مما یصلح تصور الانسان بعد وفاء  
خامہ من العیاض

حاکم الاشیاء ثابتہ، حقیقتہ الشیء وماہیتہ ماہیہ الشیء، ہو ہو کا لایون الی الی  
للانسان بخلق من الصالح والکافر مما یصلح تصور الانسان بعد وفاء  
خامہ من العیاض

ترجمہ: حاکم الاشیاء ثابتہ، حقیقتہ الشیء وماہیتہ ماہیہ الشیء، ہو ہو کا لایون الی الی  
للانسان بخلق من الصالح والکافر مما یصلح تصور الانسان بعد وفاء  
خامہ من العیاض

ہے فعل؛ قصہ وف کی خبر ہے۔ قدر عبارت یوں ہے۔ حقیقتہً المشی وما ھیتہ ما یکون بہ المشی  
 ذلک الشیء یعنی شے کی حقیقت اور ماہیت وہی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہی شے ہوتی ہے مثلاً انسان  
 انسان الہی چیز ہیں جن کی وجہ سے وہی مردی ہوتی ہے اور خریف مذکور کی وجہ سے جس کی وجہ سے کوئی  
 شے وہی ہوتی ہے وہی شے کی حقیقت اور ماہیت ہے۔ معلوم ہو کہ انسانی اور آگ و آبی کی حقیقت اور ماہیت  
 میں بے شکما و یت اور خلطیت دو ایسی چیزیں ہیں جن کی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے۔ اور جس کی وجہ  
 سے کوئی شے وہی ہوتی ہے وہی اس کی حقیقت ہے۔ معلوم ہوا کہ حیران اور اطلاق ان کی حقیقت اور ماہیت  
 ہے۔ فعل یہ کہ شے کی حقیقت اور ماہیت اس کی ذاتیات ہوتی ہیں جن کے بغیر شے کے وجود کا تصور ہی ممکن  
 نہیں۔ بر خلاف خاک و کتب و درو کے کہ یہ ذاتیات کی حقیقت نہیں کیونکہ برائن کے عروض میں ہے ہیں  
 ان کے بغیر بھی ان کے وجود کا تصور ممکن ہے

وقد یقال ان ما بہ الشیء ھو جو باعتبار الخلق۔ حقیقتہً وما غلبہ لفظ خاصہ  
 ھو حیثہ ومع قطع النظر عن ذلک ما ھو۔

اور کبھی حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے لکھا جاتا ہے کہ ما  
 بہ الشیء ھو حیثہ اپنے متعلق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متعلق ہونے کے  
 اعتبار سے ھو حیثہ ہے اور ان سے صرف انھر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

**تشریح** اس قول کا اصل یہ ہے کہ حقیقت اور ماہیت کے درمیان اگرچہ واقع اور نفس اور جسم کے اعتبار سے  
 کوئی فرق نہیں ہے مگر کہ اوپر مذکور دونوں کی ایک ہی تشریف دہ کر کے اس قدر کہ چکے ہیں  
 دونوں کے درمیان فرق اعتباری ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ ایک ہی جو نفس الامر میں واحد ہے مگر اس میں  
 مختلف جنسیات ہوتی ہیں اور ان مختلف جنسیوں کے اعتبار سے اس کے متعدد نام ہوتے ہیں مثلاً ہر ایک شخص  
 ہے جو کہ بت کرتا ہے۔ اور کیرٹس کی مسلمان بھی کرتا ہے۔ یہی حیثیت کے اعتبار سے اس کو کہتے ہیں کہ وہ ایک اور  
 دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کو کہتے ہیں کہ وہ ایک اور۔ اور دونوں سے متعلق نظر کرتے ہوئے وہ ایک انسان  
 ہے۔ اسی طرح ما بہ الشیء جو ھو یعنی جس کی وجہ سے کوئی شے ہوتی ہے جیسے جہوں خلق انسان  
 کے لئے اس کی ایک حیثیت تو یہ ہے کہ وہ درجہ میں متعلق یعنی موجود ہے۔ اس حیثیت کے اعتبار سے اس کو  
 انسان کی حقیقت کہیں گے تو یہ حقیقت یعنی متعلق اور موجود ہے۔ دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ درجہ میں  
 متعلق اور معین ہے جس کی وجہ سے اس کو کہیں گے کہ اس کو ضمیر مثلاً ھو کا مرجع بنایا جائے کہ یہ شخص  
 اور معین ہی کی طرف ضمیر راجع ہوتی ہے اس اعتبار سے اس کو ھو حیثیت کہیں گے۔ جو ضمیر ھو سے ماخوذ ہے

اور ان دونوں چیزوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اس کو ثابت کیے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اور ثابت ایک ہی چیز یعنی ماحضہ الحقیقہ کے دو مختلف عبارات سے دو نام ہیں۔ لہذا دونوں کے درمیان فرق مفید ہی ہوگا۔

وَالْحَقُّ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُودُ، وَالْثَبُوتُ وَالْحَقِيقَةُ وَالْوُجُودُ وَالْكَوْنُ الْمَرْتَبَاتُ وَفِيهِ مَسْنَاهَا بِدَلِيلِ الْمَقْصُورِ

اور مثنیٰ ہر دو مشاعرہ کے نزدیک صرف موجودیت اور ثبوت اور حقیقہ اور وجود اور کونہ تہذیب الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور ہم بھی ہے۔

**تشریح** لغت میں مثنیٰ اس کو کہتے ہیں جس کو غیر عین اور مبتدیانہ یا جس کے بارے میں کوئی خبر نہ ہو یا ممکن ہو اس پر ہر مورد اور ہر حال میں سب کو مثنیٰ کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو مثنیٰ کہنا تو حق ہے اور ممکن

ممکن کی مثال ہے۔ یہ تو ہم شخص کا کہتے ہیں یا انشاء اللہ یا تو گا۔ اس مثال میں مثنیٰ وجہ کہ متعدد ممکن ہے پھر بھی اس کے بارے میں فیروزی جاری ہے۔ لہذا اس کا مثنیٰ بھی مثنیٰ ہے۔ اور محال کی مثال چاروں شریک

مساوی مستحق ہے۔ شریک الہدی کے محال ہونے کے وجود اس کو غیر عین اور مبتدیانہ نام۔ (اسے اس کے اثر میں مستحق ہونے کی غرض سے جاری ہے۔ اور جس کو غیر عین اور مبتدیانہ یا صحیح ہر مثنیٰ ہے۔ لہذا محال بھی مثنیٰ ہے۔

اور اصل میں یہ تمام بات عز کے نزدیک مثنیٰ و حقیقت موجود کا ہے۔ ترکیبیں متعدد پر مثنیٰ کا لفظ خود خود ہمارے۔ متعدد کے مثنیٰ ہونے پر اس قدر کی دلیل باری تعالیٰ کا ارشاد وَقَدْ خَلَقْنَا سِتًّا فَبِئْسَ الْفِيلُ

وَلَمْ تَلَفْ فَمَثَلًا ہے۔ یعنی میں نے تیرے کو پہ پہ کیا۔ مگر تاکہ تو اس سے پہلے یعنی پیدا کئے جانے سے پہلے مثنیٰ نہ تھا اور نہ ہر جہ سے پیدا کئے جانے سے پہلے اس میں متعدد تھا۔ سبب اللہ تعالیٰ نے انسان سے اس کے علم کی حالت میں مثنیٰ کی عقلی غریبی کو معلوم ہوا کہ متعدد مثنیٰ نہیں ہے۔ بلکہ مثنیٰ صرف موجود کا نام ہے۔

اور عز کے نزدیک مثنیٰ موجود اور متعدد دونوں معنی میں حقیقت ہے مگر متعدد معنی ثابت ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت وجود سے عام ہے۔ دلیل یہ مثنیٰ کرنے میں ممکن متعدد ہے وجود سے پہلے واجب ہوگا یا مثنیٰ ہوگا یا ممکن ہوگا۔ دل ایہ دلیل محال ہے کہ نہ واجب سے ممکن کی طرف یا مثنیٰ سے ممکن کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔

حالانکہ تینوں حقیقت کے متبادر سے مختلف ہیں، اور ایک حقیقت سے دوسری حقیقت کی طرف انقلاب محال ہے۔ لہذا تیسرا احتمال تعین ہوگا کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے ممکن ہوگا۔ اور اس کا ایک صفت ہے جس سے لئے موصوف

کی ضرورت ہے۔ اب وہ موصوف موجود تو نہیں ممکن وہ مثنیٰ کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ ثابت ہوگا۔ معلوم ہوا کہ متعدد ممکن مثنیٰ معنی ثابت ہے۔

فتاویٰ: والثبوت والحق والحق لغت میں یہ چاروں الفاظ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

بنیاد پر ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکتا ہے۔

قوله قيل فانه حكمه مشهور، حقائق الاشياء فيكون لها اعتبار في قولنا لا امور الله تعالى ثابتة، قلنا لموارد ان ما يقتضيه حقائق الاشياء وتثبيت ما جاء من الاشياء والخرق والسماح والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود.

ترجمہ

پس اگر کہا جائے کہ ہر قول حق کی اشياء کے ثبوت کا حکم ہے، انھوں نے کہا کہ ہمارے قول "لا امور اللہ تعالیٰ ثابتہ" کے درجہ میں ہوگا۔ ہر جواب دیئے گئے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حق کی اشياء سمجھتے ہیں اور ان کو "امور اللہ تعالیٰ" وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جن کو نفس میں موجود نہیں کیا اللہ تعالیٰ بنا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح

ادھر شراح نے حقیقت اور ماہیت کے درمیان فرق بنیادی بیان کرتے ہوئے یہ خاک کا پانی کو اس کے تحقق اور موجود ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں۔ اس سے منور ہوا کہ حقیقت بمعنی موجود ہے۔ دوسری بات یہ بتانی گئی کہ اس کے نزدیک کسی موجود کو کہتے ہیں۔ دوسری بات یہ بتانی گئی کہ وہ اور ثبوت متبادل ہیں۔ چنانچہ اس سے موجود و ثابت کی بات کو ثبوت کہتے ہیں۔ ثبوت کے لغوی معنی ایک اعتراض اور دوسرے ہے جس کا ثبوت جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب حقیقت کو مقدمہ اولیٰ متحقق کے معنی میں ہے اور تحقق حکم اللہ تعالیٰ ثبوت کو مراد ہے تو حق کو بمعنی ثابت ہر دو حکم مقدمہ ثانیہ اشياء کو بمعنی موجودات سے وہ موجود حکم مقدمہ ثانیہ ثبوت کو مراد ہے تو قطعاً اشياء کو بمعنی ثابت ہر دو حقائق اشياء علیہ سنیہ ہوتے اور امان کا قول حقائق الاشياء ان اثبات کے معنی میں ہو سہروردی سے ہر ثبوت کا حکم لگا اور حقائق الاشياء ثابت ہوتے۔ ہمارے قول "ثبوت ثابتہ" کے درجہ میں ہوگا۔ بلا سنیہ لغویہ وغیرہ مقدمہ ہے۔ یہ کہ کلام کے معنی ہونے کے لئے کو موضوع اور محمول کے درمیان محمول کے اعتبار سے منہ پر ثبوت ضروری ہے اور ہر الی نہیں ہے۔

شراح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حضور اور محمول کے درمیان منہ پر ثبوت باہر طور موجود ہے کہ موضوع بحسب تاعمل اور محمول بحسب نفس نام مراد ہے۔ یعنی وہ موضوع حقائق الاشياء سے اس کے الثبوتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت معلوم ہوتا ہے نہ ثبوت افتدائی ہے اور محمول غلط ثابتہ سے جو ثبوت معلوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس امر ہے اور اس کے قول حقائق الاشياء ثابتہ کا معنی ہے۔ اثبات فی اعتقاد اللہ تعالیٰ ثابتہ فی نفس الامر یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں



ثابت اور موجود ہیں اور واقعہ نفس لہر میں بھی ثابت اور موجود ہیں در ثبوت اس کے سلسلہ میں ہمارا اعتقاد نفس لہر کے مطابق ہے۔

نوعاً و اسراراً و جہاتاً یعنی جہ و محل کو ہم حقائق اور شئیائی ثابت اور مفروضہ اعتقاد کرتے ہیں اور ہمیں موجود سمجھ کر عقائد کے مختلف اور مختلف ہیں اور نفس لہر میں بھی ثابت اور موجود ہیں۔

قول: کہما لفظی و غیر لفظی اور معنی و موضوعات کے حسب اعتقاد اور عقول کے حسب نفس لہر ہر ماد لئے جانے کی گائیڈ ہے و ہم بتائیں گے کہ واجب وجود ایک سویر و سببی کا واجب ہے جس کے وجود کا جو واجب الوجود موجود ہے جو یہ قول الوجود موجود کے درجہ میں ہے جس میں موضوع اور عقول اور معنی بھی ہے معنی کا کام ہے نفس لہر کا موضوع حسب اعتقاد اور عقول حسب نفس لہر اور اس کے اور واجب الوجود موجود کے موضوع اس وجود بلذی لفظی و حسب الوجود موجود فی نفس لہر اور معنی جس میں موجود کو ہم واجب وجود اعتقاد کرتے ہیں اور نفس لہر میں بھی موجود ہے اسی حجت مقررہ کا قول حقیقی الاشیاء ہے پس مذکورہ بھی موضوعات حسب الاعتقاد اور ثبوت حسب نفس لہر ہر ماد ہر سببی کے لئے ہے مفید کا کام ہے۔

وہنا ما کلام و خلیل ربنا يحتاج الی النسان ولس یستغنی فذلک بیانہما۔ ثانی۔ ولا عقل قولہ۔ انہما انجم و شعری شوری

ترجمہ: اور یہ کلام مفید ہے: انہما ہے بہت کم ہوئے۔ اولیٰ ہوا ہے اور تھارے قول ثابت ہے کہ عقل کے مثل نہیں ہے کہ کوئی کو خوب اور نہ ہی عقل کے قول انہما و سبب و شوری شعری کے مثل ہے۔ کہ کوئی کہ بہت زیادہ محتاج ہوا ہے۔

تشریح: عقیدہ کے مذکورہ حجت کی توضیح مختلف وجوہ سے کی ہے۔ اور یہ عقیدہ کے لئے ہر موضوعات کا حسب وجود کے عقائد و استنباط ثابت و کلام مفید ہے انہما ہے بہت کم ہیں کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ موجودات کے حسب اعتقاد عقائد و عقائد و عقائد ہیں انہما ہے اس لئے اس کا معنی واضح ہے البتہ بعض کا درجہ و احوال کو سمجھنے کے لئے بعض انہما بیان کر چکا ہے۔

لیس مثل فذلک الثابت ثابت اور نفس لہر کے قول ثابت ثابت کے شے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قول کلام ہے اور در لغت بہت کم کے لئے موضوعات و عقول کو حسب نفس لہر ہر ماد ہر سببی کے لئے ثابت ہے البتہ ثابت کے معنی ہونے الثابت فی نفس لہر ہر ماد ہر سببی کے لئے ثابت اور اس کا کام بھی نہیں ہے۔ ورنہ عقلی قولہ انہما انجم و شعری شوری اور یہی ہر ماد کے قول انہما و سبب و شوری کے لئے

ہے کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے کثرت احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ شعری شعری کا معنی ہے شعری  
الآن کہ شعری فیما معنی یعنی میرے آج کل کے اشعار زمانہ ماضی کے اشعار کے مثل ہیں۔ بڑھاپے کی وجہ سے  
میری عقل متاثر ہوئی ہے اور میرے اشعار کی بلاغت پر تاویل تکلف رہتی ہوئے کی وجہ سے متبادراتی الطہر نہیں  
اس لئے بہت زیادہ محتاج تاویل ہے پورا شعر جس میں ابوالخیر نے خواہ کی کیفیت بیان کی ہے یہ ہے۔

لقد درى ما احسن صدرى      فذم عيني وضوءى ردى

ہم اعتبارت جارب حقیر      ان ذم النجم وشعری

(۱۲) دوسری توضیح یہ ہے کہ ربیعاً بجمناج الی لوبیان صنف کے نول بڑا کلام مفید کی ناکید ہو۔ اور  
خواہ عقل کے لئے بخواہ مختصر کے لئے اور بیان سے مراد دہیں ہو تو جو دہشکے معنی پر ہو گئے کہ حقائق انشاء  
ثابت، مفید کلام ہے بعض دنیا بیا اوقات سونٹائیے پر جو شہاد کے وجود و ثبوت کا انکار کرتے ہیں رد کرتے  
کیئے محتاج تاویل ہوتا ہے اور دلیل پیش کرنا عقلاء کا کام ہے اور جو کہ ہم عقلاء کی موکر کارنی کامیاب ہو دو انکو  
ہو سکتا بلکہ مفید ہی ہو گا۔ اس لئے حدیثی انشاء و ثابت کلام مفید ہے۔

۱۳) تیسری توضیح یہ ہے کہ بیان کے معنی تاویل کے ہوتے۔ اور عبارت کا مطلب یہ جو کہ حدیثی انشاء و ثابت  
کلام مفید ہے بعض دفعہ ظاہر سے بھیرے بغیر تاویل کی حاجت ہوتی ہے بخلاف حدیث ثابت کے کہ یہ لغوی  
اور غفلت ان ابوالخیر شعری شعری کے کردار میں تاویل کا محتاج ہے جس میں اس کو ظاہری معنی سے پہنچنا  
جاتا ہے۔

وتحقق ذلك انما لشيئ فذ يكون له اعتبارات مختلفة ما يكون الحكم عليه لشيئ  
مفيداً ابا النظر الى بعض تلك الاعبارات دون بعض كالانسان اذا اخذ من  
حيث انه جسم كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً؟ واذا اخذ من حيث انه  
حيوان مطلق كان ذلك لغواً

اور اس وجہ اب کی تحقیق یہ ہے کہ شے کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر  
ترجمہ کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب  
اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہو گا۔ اور جب اس حیثیت سے دیکھا  
جائے کہ وہ حیوان مطلق ہے تو وہ حکم لگانا لغو ہو گا۔

تشریح مذکورہ جواب کی ایسے انداز پر تحقیق پیش کر رہے ہیں جس سے اعترض و جواب کا منشا بھی سلام  
ہو جائے۔ حاصل تحقیق کا یہ ہے کہ ایک چیز میں مختلف حقیقی ملحوظ ہوتے ہیں بعض کے لحاظ سے

کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ اور بعض کے لئے غصے اس چیز کا حکم لگانا مفید نہیں ہوتا۔ مثلاً انسان کو حکم بھی ہے اور جبرن لگنا ہے۔ تو جب اس کے جسم بونے کا لگاؤ کرنے پر تہے اس پر جبرائیت کا حکم لگانا جائے اور انسان جبرن کہا جائے تو یہ کلام مفید ہوگا کیونکہ اسی صورت میں انسان جبرن کہنا ہذا الجبر میں کہنے کے درجہ میں ہوگا۔ اور جب اس کے جبرن ہونے کا لحاظ کرنے پر تہے اس پر جبرائیت کا حکم لگانا جائے اور انسان جبرن کہنا ہے تو لہذا ہوگا کیونکہ اس صورت میں انسان جبرن کہنا ہذا الجبرن میں جبرن کہنے کے درجہ میں ہوگا۔

اسی طرح مانق کے قول۔ حقائق الاشیاء میں دو حقیقتیں ہیں ایک تو یہ ہے کہ وہ موجود اور ثابت ہیں کیا حیثیت کے لئے غصے پر، پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہوگا کیونکہ اسی صورت میں حقائق اور مستحکم ثابتہ آثار ثابت کے درجہ میں ہوگا۔ اور مستحکم اعتباری اسی حیثیت کا اعتبار ہے۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ معلوم ہیں۔ اس کاغذ سے ان پر ثبوت کا حکم لگانا مفید ہے کیونکہ اس صورت میں حقائق الاشیاء ثابتہ ہمارے قول المعلومات ثابتہ کے معنی میں ہے جو اب کاغذ اور اس دوسری حیثیت کا اعتبار ہے۔

وَأَخْلَصَ بِنَايَ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَتَصَدِّقِ بِنَايَ وَبِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٍ وَفِيهِ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثَبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِمَجْمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجَنَسَ مِنْ تَرَاوَعِ الْعَاقِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثَبُوتَ لِشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثَبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدَ ثَبُوتِهَا.

اور حقائق الاشیاء کا علم معنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشیاء کے وجود اور ان کے احوال اور امکان وغیرہ کی تصریح متحقق اور نفس لازم میں ثابت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ محقق کے قول العلم بچہا سے مراد اشیا کے ثبوت کا علم ہے۔ اس بات کے بعض ہوئے دہرے کہ تمام اشیا کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ وہ حقائق سے مراد جنس (حقائق) ہے ان لوگوں پر رد کرنے کے لئے جواب یہ ہے کہ کسی شے کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

**تشریح** انفرادہ مفسطیہ میں سے کچھ کا کہنا ہے کہ کسی کو کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ ان پر رد کرنے ہوئے محقق فرماتے ہیں کہ جس طریقہ سے اشیا کا وجود اور ثبوت نفس الامر میں ہے وہی وہ خیالی یا مسمیٰ برائے خدا نہیں اسی طرح اشیا کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان و حدوث وغیرہ کا علم نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے مثلاً جس طرح آسمان زمین و طیب و دھما اور خیال چیزیں نہیں بلکہ

واقع اور نفس الامر میں موجود ہیں۔ اسی طرح واقع اور نفس الامر میں ہم کو ان کے وجود کا علم بھی ہے۔ اور ان کے احوال مثلاً آسمان کے مہاسے اور پہاڑوں اور زمین کے چاروں پہلوں کا بھی علم ہے۔  
 قولہ فقہان کلام کے قولہ: "اعلم بجماعت میں غیر ضروری کام جو حقیقی کو قرار دیتا ہے، بعض کلام کے کہ اگرچہ کلام حقیقی پر کام قرین استغناء کے لئے ہے جس کی وجہ سے سنی و مجوسی کے حرم حقائق اسباب کا علم متحقق ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام شیوں کا علم ہندسے کو نہیں ہے۔ اس لئے حضرات غلط ثبوت معذور تھے جوئے کہا کہ ان کے قول "اعلم بجماعت" سے مراد العلم بجماعت ہے یعنی تمام اسباب کے ثبوت کا علم متحقق ہے۔  
 والجواب الاول جواب کا مفسر ہے کہ مفسرین غلط دانستے کی وجہ سے نہیں کہہ سکتے حقائق پر افعال نام استغناء کے لئے ہے ہی نہیں جس کی وجہ سے انہیں ضروری ہے۔ اور مفسرین کے لئے ہے۔ اور مفسرین کے قول "اعلم بجماعت" سے مراد العلم بجماعت حقیقی ہے اس لئے کہ مفسرین کوئی پروردگار نہیں جانتے ہیں کہ اللہ کی کبھی بھی شے کے ثبوت بالعلم ثبوت کا علم نہیں ہوتا۔ اور وہ ہر پہلو کے "لا عند فضول شئی من الحقائق ولا عند عدم ثبوتہ" کا علم ہے۔ وجہ نہیں متحقق کے ثبوت کا علم ہے۔ جو موجب جزئیہ کے حکم میں ہے تو ان کا مالہ بکیر باطل ہو گیا۔ کہوں کہ جواب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

خاتمة المسئلة في انهم من ينكرون حقائق الاشياء ويترجمونها اذعم وذا بالادب بطلت وهم العاديات: ومنهم من ينكرون ثبوتها ويترجمونها لا تابعة لا اعتقاد حقائق ان اعتقادنا انتهى جوهرنا نجهلها وعرضا نعرض، او قد يمانقنا بدم او حادثا فحادث وهم العاديات: ومنهم من ينكرون عدم ثبوت شئ من لا ثبوت ويترجمونها شاك: وشاك في ان شاك وحتم جزا: وهم اللاادريين.

ترجمہ: بر خلاف سلفائے کئے کہ ان میں بعض تو نفس اشیا ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب ہی چیزیں اور باطن خیالات ہیں اور یہ لوگ غلط یہ کہتے ہیں اور ان کے لفظ "بطلت" میں بعض سلفائے کئے ثبوت (نفس الامر) کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اشیا اور اجزاء اعتقاد کے، جمع ہیں۔ یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جو ہر اعتقاد کریں تو وہ ہر پہلو سے باعین و اعتقاد کریں، تو عرض ہے یا قدیم یا اعتقاد کریں، تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے۔ اور یہ لوگ غلط یہ کہتے ہیں، اور ان (سلفائے کئے) میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ہذا انھیں۔

تشریح: بعض لوگوں کے قول کے مطابق سلفائے کئے غلامی، ایک جماعت ہے جن میں میں مقرر تھے

ہیں۔ اشارت کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن مختصراً کہنا ہے کہ نہ میں کوئی بھی سبب کا اختیار کرنے والا نہیں ہے بلکہ ہر غلطی کرتے ہوئے احکامات میں غلطی کر دیتا ہوں اس میں سوانحی ہے جیسے کہ اس کے ماحول مشافہات سے ظاہر ہے جس کو مختصراً اشارت از بیان دیا گیا ہے۔ ہم حال سوانحی کے میں گراہ ہیں، ایک گراہ خدا کا کہنا ہے کہ جو سبب سے ثبوت کا ماحول لاکھ ترکت ہے اور سبب سے کہ جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں۔ یہ ممکن کر دیتا ہے کہ سبب وہ امر دیکھ لے ہیں۔ نفس لامر میں کسی بھی شے کی ثبوت اور وجود نہیں، ان کا یہ بھی کہتے ہیں کہ کوئی بھی نصیب ہو رہی ہو انہی میں اس کا ماحول نصیب ضرور ہو رہا ہے۔ لہذا اذ انظار مفسدات کے تحت درویش میں سے کوئی بھی شخص اور ثابت نہیں ہو گا۔ سبب مختصراً کہ ایک نصیب ہے کہ جو ہر ذہن میں ہر چیز کی بنیاد پر موجود ہے۔ اس کے ماحول غلط کا یہ نصیب ہے کہ ہر چیز کی تعمیر غریب ہی نہیں ہے۔ تعمیر کسی چیز کی بنیاد پر ہی ہوگی کہ اس چیز کو لاہجہ کی کہا جائے۔ سوانحی کا نصیب مفسد کے ذہن سے بھلے ہے اور مفسد کا نصیب مختصراً کے اشارت پر لاہجہ کی پر تو ہم گراہ دہائی سے بھلے ہے۔ اس گراہ کو خدا یہ کہتے ہیں کہ وہ جو کچھ ہے کہ یہ لوگ حق کا ماحول انکار کرتے ہیں۔ درسا دے کہ معنی اس کی جھگڑنے کے ہیں۔ دریا دریا میں جو کچھ ہے کہ ہر حق سے محروم ہیں۔ اور اعتقاد کے مطابق کے کسی مختصراً ہونے کے ہیں۔

دوسرے گراہ خدا یہ کہنا ہے کہ ان کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ جیسے کہ کہا ہے خدا وچ الدہم بنقص الوضوء علیٰ حقیقت۔ یعنی خراج دم کے نقص ہونے کا امام ابو حنیفہؒ کو اعتقاد ہے۔ جو کہ یہ لوگ مثلاً کے تحت نفس لامر کے مشر میں اور ثبوت اعتقادی کے قائم ہیں۔ در کہتے ہیں کہ نفس لامر میں کوئی شے بھی نہیں ہے بلکہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم ایک چیز کو جو ہر اعتقاد کو ان کو جو ہر ہے۔ اگر کسی چیز کو عرض اعتقاد کریں تو عرض ہے۔ اسی طرح جس چیز کو ہم نے ہر ہر اعتقاد کر کے وہ ہمارے نزدیک جو ہر ہے وہ اسی چیز کو دوسرے شخص عرض اعتقاد کرے تو اس کے نزدیک وہ عرض ہے اور یہ ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے۔ فرق مغال کے نزدیک باطل ہے۔ اس بناء بران کو ان کو نہ کہنا۔

فہرست ارادہ لا ادرہ کہتا ہے۔ جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے ماحول میں انکار اور دلوں میں شک کا اتحاد کرتا ہے۔ اگر آپ ان سے پوچھیں کہ اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو کہیں گے لا ادری مجھے علم نہیں۔ در اگر پوچھیں کہ اگر اشیاء ثابت نہیں ہیں تو کہیں گے لا ادری کہہ کر اپنے شک کا اظہار کریں گے۔ حتیٰ کہ انہیں اپنے مشکوک ہونے میں بھی شک ہے۔ چنانچہ ان میں کسی سے پوچھیں کہ کیا انہیں اشیاء کے ثبوت کا علم نہیں تو کہیں گے لا ادری یعنی مجھے اس بات کا بھی علم نہیں کہ مجھے علم نہیں ہے۔

ماقہ نے اپنے قول "حقائق الایمان" میں اشارت سے اشیاء کے ثبوت نفس لامر کا دعویٰ کیا ہے کہ خدا

اور عند یہ کہ مخالفت کی ہے اور ذالعلم بھا صحت سے ثبوت، مشاء کے علم کا دعویٰ کر کے لا ادریہ کی مخالفت کی ہے۔ پھر بھی ہے ماضی کے قول "خلافاً للوسطا بھتہ" کی۔

ولما تحقیقاً اما لجزم بانضواء ثبوت بعض الاشياء بالامعان وبعضها بالامعان والزاماً ان لا یحقق لفظ الاشياء فقد ثبت ان یحقق فی الشئ حقیقتہ من الحقائق، فلو ان بعضاً من انکھ فقد ثبت شئی من الحق لکن ذلک یصح نفیہا علی الاطلاق ولا یحقق انہ انما یحقق علی انہ ادبہ۔

اور ہمارے دلائل تکلفیہ یہ ہے کہ ہم بعض مشاء کے ثبوت کا مشاہدہ کہہ رہے ہیں اور بعض کے ثبوت کا لا  
**ترجمہ** کی وجہ سے نہیں کرتے ہیں۔ اور لازمی یہ ہے کہ اگر مشاء کی نفی ممکن نہیں ہے تو ثبوت ہو چکا اور اگر  
متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہوئی جس کا اس کی بالکل  
نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات ممکن نہیں ہے کہ یہ دلیل صرف غلطی کے خلاف درست ہوگی۔

**تشریح** تحقیقی وہ دلائل ہیں جن کے مقصد متضمن الامور ہیں۔ اگرچہ حریف متضاد کے نزدیک ہے کہ وہ  
اور وہ انھیں نہیں سمجھتا۔ اور لازمی وہ دلائل تحقیقی سے مقصود محض اظہار حق کو ہے۔ فرق متقابل کو نہ کہ  
کو مقصود نہیں ہونا۔ کیونکہ درہن متقابل کہہ سکتے ہیں کہ جن مقدمات پر انھوں نے دلیل مبنی ہے۔ وہ مقدمات ہی متضاد  
نزدیک درست نہیں۔ اور لازمی سے مراد درہن متقابل کے نزدیک نہیں حدود مقدمات سے مرکب ایسی دلیل ہے۔  
جس سے اس کے مذہب کا جملہ لازم ثابت ہو۔ اگر وہ دلیل پیش کرے کہ وہ خود وہ مقدمات نہیں ہیں۔ اور  
دلیل لازمی سے مقصود محض (یعنی متقابل) کو جواب کرنا ہے۔

ثبوت، مشاء پر تکلفی دلائل یہ ہے کہ بعض مشاء کے وجود اور ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں  
اور بعض مشاء کے وجود کا دلیل کی بنا پر یقین کرنے ہیں مثلاً سمی آسمان اور یا جھکی پہاڑ وغیرہ کے وجود  
کا دیکھنے کی بنا پر یقین کرنے ہیں۔ اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بنا پر یقین کرنے ہیں یا مثلاً دھواں کے  
وجود کا دیکھ کر یقین کرنے ہیں اور اس وقت آگ کے وجود کا اس دلیل سے یقین کرنے ہیں کہ دھواں آگ کا اثر  
ہے اور شئی جس چیز کا اثر ہوتی ہے اس کے نظیر موجود نہیں ہوتی لہذا فیضی طور پر آگ بھی موجود ہے اس دلیل  
پر وسطا یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کو یقین ہوگا کہ ہم تو یقین نہیں کرتے، بلکہ ہم تو یقین ہی نہیں کرتے کہ یہ سب امور وہ مقدمات ہیں  
نفس الامر میں کوئی شئی موجود نہیں۔

اور لازمی دلیل یہ ہے کہ ہم وسطا یہ سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ نفی، مشاء جس کے ثبوت کی کو تحقیق ہے یا نہیں  
کہتے ہیں کہ متحقق نہیں ہے تو یہ نفی کی نفی ہوتی۔ جو عین اثبات ہے لہذا مشاء کا ثبوت ہو گیا۔ اور اگر کہتے ہیں کہ

متفق ہے تو ہم کہیں گے کہ نفی بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے کہ جو حکم کی دو نہیں ہیں ایک باطنی اور نفی ہند نفی  
حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے در کھد این علم ہے اور حکم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیفیت بھی ہے اور  
غرض موجودات غلامیہ اور حقائق استہاد میں سے ہے تو اسٹاؤکی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی اور جب ایک حقیقت  
ثابت ہوئی جو موجود جزئیہ بعض الحقائق شائد کے معنی میں ہے تو نفی و اطلاق یعنی سلب کی کے طور پر حقائق  
شاید نفی کا دعویٰ کرنا اور یہ کہا کہ کسی بھی حقیقت کا ثبوت نہیں ہرگز درست نہ ہوگا۔ کہ جو حکم ایجاب جزئی کے سلب  
کی اصل وجہ اس ہے۔

اس الزامی دلیل کے رد میں شائد فرماتے ہیں کہ اس سے صحت عبادہ کے خلاف حجت قائم ہوئی کیوں کہ  
خدا پر کبریا کے کہ وہ دلیل مختار ہے اعتقاد میں جمع ہوگی ہمارے اعتقاد میں جمع نہیں ہے۔ درجہ اولیٰ سوال  
نہ دونوں مشغول کے جواب میں انہی کہ وہ میں نے کسی شخص کا اعتقاد ہی نہیں کریں گے کہ ان پر حجت قائم  
نہ ہوگا۔ دربیات و احسیات و الحس ذاتیہ و اکثر کثیر کا صوفیوں کا اتحاد اثبات و انفساری  
قد یجدہ العلویہ و منہا ہل دیہیات و قد لقیہ فیہا اختلاف ذات و بعض ہما شبہ نقیضتے  
حقہا الی الظاہر و لقیہ و انظریات و فیہا اختلاف و فیہا اختلاف و فیہا اختلاف و فیہا اختلاف  
فیہا اختلاف و فیہا اختلاف

ترجمہ اس مفصلہ سے کہیں میں کہ ضروریات میں سے بعض حیثیات ہیں اور میں کہتے ہیں بعض کہ اپنے جیسے جیسے  
ایک چیز کو دو دیکھنا ہے اور خدا کی شخص میں چیز کو کوئی شخص کرنا ہے۔ اور ضروریات میں سے  
دربیات میں اور بعض و لدان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شہادت پیش کرتے ہیں جن میں صحت کرنے  
کے سلسلے میں نفی و اثبات کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی اثرات میں ضروریات کا سادہ نظر  
کا سادہ ہوگا اور اسی وجہ سے ان نظریات میں عقائد کا اختلاف بہت ہے۔

تشریح پہلی ڈالیں ہیں اگر کسی چیز کا علم نہ ہو اور ترتیب معلوم نہ کے واسطے سے اصل ہر نو بد نظری ہے  
در ضروری ہے اور ضروری کے بہت سے اقسام ہیں مثلاً حیثیات و دربیات امر کر اور دربیات  
دربیات انجمنیہ و نظریات و غیرہ ان سب میں اتنی حیثیات اور دربیات کو بیان کیا ہے کہ سوسطہ کے جو  
اور یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیثیات کے ثبوت کا علم معنی یقین نہیں ہو سکتا کہ یہ کہ حیثیات کے علم و یقین کا  
درامد حواس میں اور حواس ظہاریات کا درامد نہیں کرتے کہ یہ کہ کھتے ہیں کہ درامد حواس ظہاریات کے  
درامد حواس ظہاریات سے غلطی کرتے ہیں مثلاً خدا کی شخص میں چیز کو کوئی شخص کرنا ہے۔ اور ضروریات کے  
چیز کو درامد ہے۔ حاسہ ہر چیز کی کوئی دیکھتا ہے۔ مثلاً خود کو بانی میں اول درتوہ اپنے و نفی حرم سے

ٹرا دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح ٹیڑھی چڑھتی دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً فضا میں بڑے ولے جہاز اپنے واقعی حجم بہت چھوٹے دکھائی دیتے ہیں۔ بارش کے قطرے مار کے مانند دکھائی دیتے ہیں۔ ایسی ہی کو جس کے ایک سرے پر ڈراگ چکاری ہو اور تیزی سے گھما رہا ہے تو آگ کا جیسہ بد دکھائی دیتا ہے۔ چلتی ہوئی ٹرین کے بندو بے میں بیٹھے ہوئے شخص کو تباہ کر مٹا دیتا ہے۔ تیز رفتار ٹرین میں بیٹھے ہوئے شخص کو لمبے لائن کے تار کے قطرے درخت اور اعلیٰ کے سائیں کیجے متحرک دکھائی دیتے ہیں۔ اس کثرت سے حواس کے فلتا دراک کرنے کے باوجود وحیات کے ثبوت کا کیسے علم و یقین ہو سکتا ہے اسی طرح ضروریات میں سے بدیہیات ہیں۔ ان میں کثرت سے اختلاف ہے جس کی بنا پر ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً درخت شب اس قصبہ کے بدیہی ہونے کا دعویٰ ہے کہ جو محمود کا مکان میں ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اس کا انکار کرتے ہیں۔ معتزلہ اس قصبہ کی ہر اہمیت کے مدعی ہیں کہ ہر دہانہ اپنے افعال اختیار کا فاعل ہے۔ اساعواس کا انکار کرتے ہیں۔ فلاسفہ اس قصبہ کو بڑی راہ دیتے ہیں کہ فاعل کا اپنی دولت القدرہ چیزوں میں سے کسی ایک کو ضمیر برج کے ترجیح دیا جاتا ہے۔ مثلاً شعرو اس کا انکار کرتے ہیں۔ بدیہیات ہیں اس قدر اختلاف ان کے ثبوت پر اعتماد کو ختم کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے ہر اہمیت کا دعویٰ غلط ہو۔ نیز بدیہیات میں بعض ذوالیہ شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔ اور متابع نظر پر اجازت کے نہائی ہے۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ باوجود نظر کے شبہ زائل نہ ہو اور اس کے حل میں غلطی ہو جائے۔ سو جب حساب اور بدیہیات کے ثبوت کا علم و یقین نہیں ہو سکتا ضروریات کے قیام میں اتنی ماننے لگے ہیں۔ تو باقی ضروریات ثبوت کا ہر وجہ اولیٰ علم نہیں ہو سکتا اور جب ضروریات کا علم نہیں ہو سکتا تو ضروریات کا بھی علم نہیں ہو سکتا کیونکہ نظریات باقی معنی ضروریات کی فرع ہیں کہ ضروریات ہی کو تو قریب دیگر نظریات کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ لہذا ضروریات کا یعنی شائد علم نہ ہونا نظریات کا علم نہ ہونے کو مستلزم ہو گا اور اسی وجہ سے کہ ضروریات کے ثبوت کا علم نہ ہونا نظریات کے ثبوت کا علم نہ ہونے کا سبب ہے۔ نظریات میں کثرت سے اختلاف ہے۔

تلك غلط الحس في البعض لا مبالغ جزئية، لا ينافي الجزم بالبعث بانتفاء اسباب الغلط ولا اختلاف في الهدى بل عدم الایفاء والاختفاء في التصور لا ينافي الهدى اذ كثرة الاختلاف فساد النظر لا ينافي حقيقة بعض النظريات. والحق انهم لا يطرقون الى المناظر معهم عسوا مع الا اوريتا، لا شتم لا يحترفون بمعلوم ثبتت به مجهول بل النظر تقد يبعهم بانار، يبعثوا او يحترقوا، وموسطا اسم للحكمة المتوهمه، والعلم المزخرف، لان سونا معناه اعمام والحكمة واسط معناه المخرق والغلط ومن اشتقت الفطنة، كما اشتقت الفسفة من فيلا سون، اي محذب الحكمة.



## ترجمہ

ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص سبب کی وجہ سے حق کا غلط کرنا غلطی کے مستند اور درجہ اولیٰ کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اور (ظہن کے) تصور میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا اقلیت نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہی میں اختلاف ہونا بدایت کے منافی نہیں ہے۔ اور فسادِ نظر کی وجہ سے کثرتِ اختلاف بعض نظریات کے حق پرست سے سزا نہیں ہے اور انفرادی کی بدلتا ہے کہ ان کے ساتھ ہی کمر لا رہے ہیں کے ساتھ ساتھ ان کی تکیہ موت نہیں ہے۔ کیونکہ کسی معلوم کا عقرب ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجھوں ثابت کیا جائے۔ بلکہ راستہ ان کے لئے کا۔ ان کو آنگ کی مراد ہے کہ وہ تو اعتراف کریں یا جمل کر ہمسہ ہو جائیں اور سوسلطانین اور آراستہ جزیرہ ظلم کا نام سے کیونکہ سونا کا معنی علم و حکمت ہے۔ اور اسطرح کا معنی قرآن اور غلط ہے۔ اور اس کے (ارائی کا معنی) مفسطہ و مشہور ہے جو غلطی غلط ہے۔ نیز چونکہ بعضی سبب حکمت سے شوق ہے

## تشریح

اس طرح جو اقلیت کے ثبوت پر لا رہے ہیں وہ درجہ اولیٰ کے خلاف ہیں۔ بعض چیزوں کے درجہ اولیٰ میں حق کے غلط کرنے کی بناء پر لا رہے ہیں یہ کہیں تصور کیا کہ جس چیز میں بھی حواس کا فیصلہ مستند ہوگا۔ اشارت اس کلیہ کا کیا کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ خاص سبب کی وجہ سے کسی کے حواس کا بعض چیزوں کے درجہ اولیٰ میں غلط کر دے سبب بعض لوگوں کے یقین کرنے کے منافی نہیں ہے۔ اس سے کہ وہ ممکن ہے دوسرے کے اندر غلطی کا وہ سبب موجود نہ ہو۔ مثلاً صفروں شخص کے بھی چیز کو کڑی قوموں کرنے کا سبب اس شخص کا صفروں پر ہونا تھا۔ سو جو شخص صفروں نہ ہوگا اس کا سبب خود غلطی اور کد کرے گا۔ ہاں مثلاً تیرہ ذرا ٹری کے منافی کو بھی کے سبب اس کے بعد اس کے خاک دکھان دینے کا سبب ٹری کی تیرہ ذرا بھی تو شخص ٹری میں سوار نہ ہوگا اس کو ساکن سمجھے خاک نہ معلوم ہوں گے۔

نور برسیات کے ثبوت پر لا رہے ہیں کے نفس کا جواب ہے کہ بعض دفعہ ایک تفسیر نفس الامری بدیہی ہوتا ہے کہ ایک شخص پر اس کے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور غلط رہتا ہے جس کی بناء پر وہ اس بدیہی تفسیر سے اختلاف اور اس کا انکار کرتا ہے لیکن جب اسے موضوع اور محمول کے صحیح معنی کا تصور ہو جائے تو اختلاف قائم ہو جاتا ہے مثلاً دلچسپ اور خود دلچس بعد از ایک بدیہی تفسیر ہے جس سے کہ شخص اختلاف کرنا ہے نیز جب اس کو خود دلچس اور محمول کا صحیح تصور آیا جائے گا کہ درجہ اولیٰ کے کد واجب اور جو کہ جسے میں جاسے۔ خود میں غلطی کا نتیجہ در خارج رہا۔ اور عرض اس کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں اس میں کوئی غلطی اور منافی کو جس کے ساتھ کد کر دے وہ موجود ہے تو باوجود وہ بھی کہے گا کہ واجب اور عرض نہیں ہے۔ اسی طرح ایک بدیہی تفسیر سے اختلاف اس سے اقلیت نہ ہونے کے سبب ہو جائے۔ مثلاً انسان تو دوسرے مذہب کے اعتقادی مسائل کو جو وہ بدیہی ہوں یا نوس نہیں جانتے جس کی بناء

ہر ان سے اختلاف کرنا ہے لیکن اگر خود اس مذہب کو اختیار کرے تو اس مذہب کے جہتوں اور تضاد سے کہیں  
کو پہلے اختلاف نہ آئے اب ان سے نسبت ہو جائے گی تاہم یہ اختلاف نہیں رہے گا الغرض فقہیہ کے موضوع و محمول  
کے معنی کا تصور بخوبی ہوئے گی وہی سے انتساب سے نسبت نہ ہوتے۔ کے سبب ہر کسی تضاد میں، تضاد ان تضاد  
کی بدست کے کافی نہیں ہے اور کثرت، اختلاف کے ذریعہ نظریات کے ثبوت پر وارد کئے جانے والے لغزش کا  
شارح فرماتے ہیں تو فی ذلک لا خلاف فیما لا خلاف فیما لا خلاف فیما لا خلاف سے یہ جواب دیا کہ بعض فقرات میں تضاد  
نظر کرنے والوں میں سے بعض کی فقہی ترمیم عقیدت میں غلطی اور تضاد والوں کو نے وجہ سے ہوا ہے اور کثرت  
کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف ہوا اور دوسری بعض نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے کافی نہیں، کیونکہ ہر مسئلہ  
ہے اس فقہی کو نظر جمیع اور عقیدتوں کی ترمیم سے نہ رہے جس کو کیا ہو۔

نویسہ اول (حقائق) آخر میں شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات تو بہت سے واسطہ لینے میں ضرور سے ہوا اور یہ کے  
ساتھ ساتھ لکھو گی کہ اہمیت نہیں ہے کیونکہ حکم غرض کہ عقیدہ و ذریعہ ہونا ہے کہ اس طلب کو جو، میں معلوم ہوا اور میں کا وہ  
اختلاف کرنا ہے انہیں ترمیم سے کہ اسے اس بات کا تصور کرنا ہوئے جو اس سے پہلے میں کو معلوم نہ تھی یا جس  
کا وہ اب تک اختلاف نہ کرنا تھا اور لادریہ و کسی چیز کے معنی پر ہونے کا اختلاف ہی نہیں کہتے کہ اس کے ذریعہ  
کوئی سمجھنا نہایت کیا جائے کیونکہ جس شخص کے بارے میں ان سے سوال کیا کہ وہ لادریہ کہہ دیں گے۔ تو اب ان کے  
منشے کی کہیں یہ صورت ہے کہ انہیں رنگ میں ڈالنا چاہئے تاکہ وہ خود بخود اور اہم کا احترام کریں۔ تو ہمارا مدعا  
ثابت ہے کیونکہ تکلیف اور اہم ایک حقیقت ہے لہذا فی الجملہ حقائق، مشابہ کا ثبوت ہوا اور اگر اعتدال، حق و باطل تو  
انگ چہ میں بڑے رہتے دہا جائے ہیں کہ کہیں کہیں ہوتا ہیں اور جس کو چاہاں پاک۔

نویسہ دوم (سلسلہ) شارح سلسلہ کا مفاد استحقاق بیان کرتے ہیں، حاصل ہے کہ یہ لفظ عرب ہے  
یونانی زبان کے (فعلول) سوسا اور اسط سے مرکب ہے۔ سوسا کے معنی علم و حکمت اور اسط کے معنی مزین اور  
فعل کے ہیں، لہذا سوسا کے معنی مزین علم اور غلط علم کے ہیں۔ پھر اس سے راہل کا مصدر سے رطہ ہر دو لغت  
مشق مانا گیا، جس طرح فلسفہ، مصدر راہل ہے۔ یونانی زبان کے (فعلول) قبلا بمعنی صواب اور  
سوسا بمعنی علم و حکمت سے مشق ہے اور قبلا سوسا کے معنی صواب علم و حکمت ہیں۔

وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهِيَ حِفْظُهُ، يَنْجِي بَيْدَ الْفُتُوْرَاتِ وَالْقَسَدِ، يَفَاعُ، أَيْ يَنْصَحُ وَيُظْهِرُ  
بِأَيْدِ الْفُتُوْرَاتِ، وَهِيَ حِفْظُهُ، يَنْجِي بَيْدَ الْفُتُوْرَاتِ وَالْقَسَدِ، يَفَاعُ، أَيْ يَنْصَحُ وَيُظْهِرُ  
وَأَسْبَابُ الْعِلْمِ وَهِيَ حِفْظُهُ، يَنْجِي بَيْدَ الْفُتُوْرَاتِ وَالْقَسَدِ، يَفَاعُ، أَيْ يَنْصَحُ وَيُظْهِرُ

ترجمہ اور اسباب علم اور وہ علم ایک ایسی حالت ہے جس کی وجہ سے شیء معلوم، کو کشف و واضح



کی جاتی ہے یا اگر نہیں کی جاتی البتہ اس کا ذکر کیا جائے اور کسی غلط سے اس کا توہید کیا جائے لیکن ہے۔

قولہ فیض جن برہن سے شدت سے عریف کاہم جو اظہار فرما رہے ہیں اس عبارت کو سمجھنے کے لئے  
تہذیب کے طور پر ان بات ذہن نشین کر لیجئے کہ جو اس کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے مثلاً قوت باصرہ کے  
ذریعہ احوال و اشکال کا قوت سہ سمع کے ذریعہ آوازوں کا قوت شمیر کے ذریعہ شیوہ اور عددوں کا  
قوت ذائقہ کے ذریعہ ذائقوں کا قوت لامسہ کے ذریعہ حرارت و برودت کا ہر سب ذرائع احساس  
کہلاتے ہیں۔

اور عقل کے ذریعے کسی چیز کا جو ادراک ہوتا ہے۔ جو ادراک عقل کہلاتا ہے۔ یہ عقل کے درجہ جن عقل کی  
ضمیمہ اس طرح ہوتا کہ عقل کے درجہ جو ادراک حاصل ہوا ہے اگر وہ ادراک نسبت بہ ضمیر کے اذعان سے رہا  
ہے تو قصور ہے۔ اور اگر نسبت بہ ضمیر کا اذعان ہے تو نسبت میں ہے۔ یہ ضمیر جن کو جانب حق کا امتحان  
ہے تو یہ تصدیق حق کہلاتے ہیں مثلاً اگر دوزخ کی خبر دے کسی کی عقل نے یہ ادراک کیا کہ میں سال بارش  
خوب ہوگی۔ لیکن خدا اس کے نزدیک اس کے جانب حق یعنی بارش کی خبر دے کہ میں احوال ہے تو وہ یہ تو کہے گا کہ  
میں زمین و آسمان یہ ہے کہ میں سال بارش خوب ہوں یہ نہیں کہے گا کہ مجھے نہیں ہے۔

اور اگر تصدیق میں جانب حق کا احوال نہیں ہے۔ تو تصدیق اعتقاد درجہ کہلاتے ہیں مثلاً آپ نے اپنی  
عقل سے یہ سمجھا کہ اسلام میں دین برحق ہے اور آپ نے یہ ادراک امتحان سے کہ آپ کی عقل کو اس کے خلاف سننا  
نہیں آتا اور اس میں اور اسلام کے دین داخل ہونے کا آپ کے لئے اعتقاد عقل میں ذرا برا احوال نہیں تو مذکورہ اور  
یا تصدیق آپ کا اعتقاد کہلاتے ہیں اور آپ کہیں سے کوئی اعتقاد دے کہ اسلام میں دین برحق ہے۔

پھر اعتقاد مذکور اگر دلائل اور غرض اور امر کے خلاف ہے تو یہ اعتقاد جہل کہلاتا ہے گا۔ مثلاً ایک شخص نے  
اپنی عقل سے سمجھا کہ نبی بشر نہیں ہوتا اور اس کا یہ ادراک امتحان سے ہے کہ اس کے ذہن میں اس کے جانب  
مخالفت یعنی نبی کے بشر ہونے کا کوئی امتحان تک نہیں تو مذکورہ اور ادراک تصدیق اس کا اعتقاد کہلاتا ہے  
اور ہم کہ اس کا یہ اعتقاد دلائل اور غرض اور امر کے خلاف ہے اس بناء پر اعتقاد مذکور جہل کہل کر کہتا ہے۔ اور کہا  
جائے گا کہ نبی کے بشر ہونے کا اعتقاد رکھنے والا جہل کہل کر کہتا ہے۔

اور اگر جہل دلائل اور غرض کے مطابق ہوئے۔ مگر تشکیک شکاب یعنی شک میں مثلاً کہنے والی کسی دلیل  
کے بناء تشکیک کرنے سے اعتقاد مذکور نہ ہوگی۔ درحتم ہوسکتا ہے کہ اسے تصدیق کہیں گے۔ جیسے کہی شخص ذمہ عقل کی  
ایسے لوگ کہ اتار میں جس سے ساتھ حسن ظن رکھنا ہے کسی چیز کو حرام یا حلال۔ مگر وہ یہ منسوب وغیرہ جس میں  
کے ساتھ مجھے لینا کہ جب خوف کا احتمال نہ ہے عقاید کیا جائے گا کہ یہ نہ ہو سکتا ہے آخر اس کے سامنے اس

اعتقاد کے خلاف کوئی دلیل مثلاً اسی عالم کا دوسرا قول آتا ہے جس کی وجہ سے یہاں اعتقاد ذرا کی ہو جاتا ہے اور اگر اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے اور تناقض ہے کہ کونسیک مشابہ سے ذرا کی ہوئے کا اعتقاد نہیں رکھتا ہے تو یہ تصدیق یقین کہنے کی گائیماں کے باب میں اس وجہ کی تصدیق متبر ہے مثلاً میں نے ہی عقل کی صحت سے یہ سمجھا ہے کہ خدا ایک ہی ہے اور چار سے ذہن میں اس کے مخالف جانب خدا کے ایک نہ ہونے کا جتنا سبب تو یہ تصدیق ہمارا اعتقاد کہنا ہے گی پھر چونکہ یہ اعتقاد واقع اور نفس الامر کے مطابق ہونے کے ساتھ ساتھ تناقض ہے کہ کونسیک مشابہ جتنی تک میں مبتلا کرنے والی کسی دلیل کے سہائے شک کرنے سے ذرا کی دیر نہ ہونے والا نہیں اس بناء پر اعتقاد مذکور ہمارا یہاں اور یقین کہنا ہے گا۔

اس تفصیل کا خلاصہ یہ نکلا کہ عقل کے ادراک کی اول و ثانی ہیں ایک شعور دوسرے تصدیق پھر تصدیق کی چار قسمیں ہیں ظنی، جہل، مرکب، تقلید اور یقین، فخر اللہ کے علاوہ یقین تصدیقات ہیں یعنی ظنی، جہل مرکب اور تقلید یہ سب تصدیقات غیر یقینیہ کہتی ہیں۔

فکر و صرف عقل کے ادراک جتنی عقل ہی کو علم قرار دیتے ہیں اور جو اس کے ادراک یعنی اس کو علم نہیں کہتے اور عقلیں حواس و عقل دونوں کے ادراک کو علم کہتے ہیں۔ بلکہ عقل کے ادراک میں اتنا اختلاف سمجھ میں آتا ہے کہ بعض کے نزدیک عقل کے ادراک کی مدادی اندام محرم ہیں اور بعض کے نزدیک بعض ہی اندام علم ہیں۔

اس تہد کے بعد مذکورہ عبارت کا حل یہ ہے کہ علمی تعریف مذکور میں علم اس صفت کو کہا گیا ہے جس کے سبب شئی کا آئینہ ذہن میں انگشتانہ ظہور ہو رہا ہے اور یہ انگشتانہ حواس و عقل دونوں کے ادراک میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ تعریف حواس و عقل دونوں کے ادراک کو شافی ہے پھر تعریف مذکور میں لفظ یعنی بعضی و کثرت ملحق ہے انگشتانہ نام اور انگشتانہ بعضی دونوں صورتوں کو نام ہے اس بنا پر تعریف مذکور عقل کے ادراک تصور کو اور تصدیق یقینی کو جس میں انگشتانہ نام ہوتا ہے اور تصدیقات غیر یقینیہ ظنی، جہل مرکب اور تقلید میں ہی انگشتانہ لفظ ہوتا ہے سب کو شافی ہو جائے گی۔

قولہ ادراک الحواس حواس سے حواس خمسہ نام ہوا مراد ہیں کیونکہ اشعار حواس بالذات یعنی حواس مشترک حواس و حواس مشترک، حسی قوی بالذات کا جو تہم نہیں کہتے پھر ادراک کی صفت حواس و عقل کی طرف ہونے سے یہ سمجھا جائے کہ حواس یا عقل مدد رکھتا ہے بلکہ انسان حواس یا عقل کے ذریعہ اشیا کا ادراک کرتا ہے تو مدد رکھنا ان سے جس کو فقط نفس سے تعبیر کیا گیا ہے اور حواس و عقل کا ادراک جی ہذا اور ادراک کی صفت حواس و عقل کی طرف انصاف اشیا الی ناطقہ کے قبیل سے نہیں بلکہ انصاف اشیا الی کریمہ کے قبیل سے ہے اور ادراک الحواس کا معنی حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا ادراک ہے۔

قولہ من التصورات۔ الا یہ فقط اور اک العنصر کا بیان ہے کیونکہ محاسن کا اور اک متعلیٰ اور مکساف  
دونوں میں سے کسی کے یہاں تصور و تصدیق نہیں کہلائے۔ تصور اور تصدیق صرف متعلیٰ یعنی عقل کے اور اک  
کی قسم ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

بخلان قولہ صفة توجب تمییزاً لا یحتل النقیض۔ فانہ وان کان شاملاً لا درال  
المعواس بناءً علی عدم التبعید بالمعانی والتصورات بناءً علی ان لا تغاظر معها علی  
ما زعموا لکنہ لا یشمل مغایرة المقتنیات من التصدیقات ہذا، ولکن یشمل ان یحصل  
التجلی علی الامکشاف التام الذی لا یشمل الخلف لان العلم عندہم بمقابل للظن

برخلاف بعض اشعار کے قول کے کہ علم و یک ہی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نفیض  
تشریح کے اسکا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگر حیر خواں کے اور اک کو بھی شامل ہے تو ان کی فہم نہ لگانے  
کی بنا پر اور تصورات کو بھی شامل ہے اس بنا پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نفیض ہی نہیں ہوتی  
لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔ لیکن سب سے کمالی تعریف میں اعلیٰ کو انکشاف تام  
پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اشعار کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے

تشریح اصل تعریف یوں تھی۔ صفة توجب تمییزاً بین المعانی العلم ایسی صفت کا نام ہے جس  
کا وجہ ذہن میں معانی ایسے طور پر شکست اور ماسوائے متنازعہ بننے ہیں کہ نفیض کا احتمال نہیں

رکھتے۔ اور معانی ان موجودات کو کہتے ہیں جن کا اور اک میں مقابرو کے ذریعہ نہیں ہوتا۔ لیکن جب ہم ایسی صفت کا نام  
ہوگا جس کی وجہ سے محال غیر متصور کا شکست و امتیاز ہوگا۔ محسوس کا شکست امتیاز نہیں ہوتا تو اس کا نام نہیں ہوگا۔ لیکن  
کا شکست و امتیاز ہوگا۔ اور اگر تعریف کی دوسری طرف سے علم نہیں ہوگا۔ حالانکہ شیخ شری کے نزدیک علم ہی ایک اور ایک ہے جو علم ہی ہے۔ اور  
ماترید کے نزدیک علم ہی اس بنا پر متنازعہ نہیں بلکہ خود شریح طبری نے بھی یہی معانی کی تفسیر کی

تخلیٰ ترصہ ان الفاظہ مرآتہ کیا۔ (صفة توجب تمییزاً لا یحتل النقیض) ”یعنی علم ایک ایسی صفت  
ہے جو عالم کے ذہن میں شے کو شکست اور ایسے طور پر متنازعہ کر دیتی ہے کہ وہ شے شکست و متنازعہ نفیض کا احتمال نہیں  
رکھتی۔ خواہ وہ شے محسوسات کے قبیل سے ہو یا معانی کے قبیل سے ہو تو چونکہ غرض اور عقل دونوں کے اور اک میں  
شی ذہن میں شکست اور ماسوائے متنازعہ ہوتی ہے اس لئے اس عقل دونوں کے اور اک علم ہوئے۔ البتہ  
لا یحتل النقیض اک قید لکھ جانے کی وجہ سے اگر تعریف مذکور عقل کے اور اک کی قسموں میں سے تصورات  
کو ان دونوں کے قول کے مطابق شامل ہوگی جو تصورات کے لئے نفیض نہیں ہاتے۔ اسی طرح تصدیق یعنی کبھی  
شامل ہوگی کیونکہ اس میں نفیض کا احتمال نہیں رہتا ہے۔ لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جہل مرکب

اور تعقید کو اس میں نہیں برگی اس سے معلوم ہو کہ یہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

قولہ لا یحتمل التفیض فیض کا احتمال نہ رکھنا یہ ہے چاہے اس بناء پر کہ اس کی نفیض پہلی ہی نہیں انفیض ہوتی وہ ہے سروراک فیض ہے جس کا زوال ممکن نہیں۔ اس بناء پر فیض اور فاضل ہائے احتمال نہیں۔

قولہ علی ما زعموا یعنی فیض ہے اس قول کے فیض ہونے کی طرف اشارہ ہے مطلب یہ ہے کہ تصورات کی نفیض جو نگوں کا قول ہے ان کا گنا یہ ہے کہ تصورات غائی عن اعتبار ہونے کی بناء پر مفرد ہوتے ہیں اور مفردات کی نفیض متبع ہوا کرتی۔

اس کے بعد اذ دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ تصورات کی نفیض ہوتی ہے اور اس سے گنا طے کہتے ہیں "نفیضاً لمتساویین متا اوبالان" درجہ ہر ہے کہ متساوییت سے دو گنا ہیں مراد ہیں اور کلیات مفردات کی قبیل سے ہیں۔ مگر چونکہ مفردات کی نفیض ہوتی ہے۔

ثانیاً یہ کہ تصور جو علم کی قسم ہونے کی بناء پر علم ہے اگر اس کی نفیض بالکل نہ ہو تو اس سے لازم ہے کہ اگر ہر تصور علم ہو جائے ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ جو تصور واقع اور نفس الامر سے خلاف ہو گا وہ تصور جس پر علم ہرگز نہیں ہو گا قولہ لا یستعمل فی غیرہ بیانہ۔ من۔ انفسہ لبقان۔ تعریف مذکور غیر تعریفی مفہودت میں سے

علم کو تو اس وجہ سے شامل نہیں ہوگی کہ غرضی کی ان نفیض کا احتمال رکھنا ہے کیونکہ علم کہتے ہیں اس تعداد میں تو ہیں مگر فیض کا احتمال رکھے اور جن مرکب اور تعقید کو اس سے نہیں شامل ہوگی کہ یہ دونوں گرجانی محال فیض کا احتمال نہیں رکھتے کیونکہ دونوں اعتقاد کی قسم ہیں جس میں فیض کا احتمال نہیں ہوتا ان کے تصدیق کا احتمال ہے

یہ طور کہ تشکیک تشکیک وغیرہ سے یہ اعتقاد جو جلی و تعلیق کے میں شامل ہو جائے اور فیض کا احتمال ہے جو ہائے قولہ بلکہ فیضی اے ہر ایک اشکال کا جو اشکال ہے کہ تصدیق غیر تعقید اور مگر دوسری تعریف ان کو شامل نہیں کرتی جامع ہونا اور اگر ہم نہیں مگر فیض تعریف ان کو شامل ہوگی اور ان کے زوال کا کہ تعریف توبہ مع و شہادت ہوتی ہے پہلے

متابع علیہ الرحمہ میں اشکال کو دل کرنا نیز دوسری تعریف کے متعارف ہونے کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ تصدیق غیر تعقید علم نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک علم کا مقابلہ ہے۔ اور علم سے تصدیق ہے جس میں فیض کا احتمال ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں علم سے مراد وہ تصدیق ہوگی جو فیض کا احتمال نہ

رکھنے کی محال اور نہ فی الحال۔ اور اسی تصدیق یقین ہے لہذا علم یقین کے معنی میں ہوا۔ اور تصدیقات غیر تعقید علم سے متعارف ہوئیں اس بناء پر منسب ہے کہ پہلی تعریف میں غلط فہمی کے مطلق سے انکشاف نام کے معنی میں لیا جائے جس میں بھی اس طرح مختلف ادعا ہوتے متعارف ہوتی ہے کہ فیض کا احتمال نہیں رہتا فی الحال اور نہ





قول: وَالَّذِينَ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس کے علم کے حصول میں کافی ہے۔ انہوں نے کہا: شیعہ کا علم ہونے اور علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے مقصد ہونے میں اس کی ذات کے لئے کسی چیز کا دخل نہیں ہے۔  
 قول: تَحْكُمُهُ از مستفاد، یعنی وہ سب علم کے کین میں مختص ہونے کی بنا پر مستحق ہے کہ وہ علم میں ہو۔  
 کہو کہ تم غیر مستحق کی دلیل قرآن میں استثنائی ہے جس کے بعد میں لازم بقی نہیں ہو۔ شاید یہاں ہمیں یہ معلوم ہوں  
 یوں ہے کہ اگر کچھ کہنا ہو تو مستفاد یعنی مستحق و مستحق ہے۔ چنانچہ یہاں قرآن میں دفع کے بعد  
 کوئی اور سبب نہیں پائیں گے۔ معلوم ہوا کہ ان میں سے علل کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔ چنانچہ یہاں معلوم ہوا کہ  
 کے بعد کوئی اور سبب علم ہونے اور کئی دفع کا دفع سے اس سے ہٹنے کے لئے کہ وہ یہاں کافی لازم نہیں ہے  
 ہذا اثر میں دفع سے نہیں ہے۔ ہر کوئی اور سبب ہونے سے کوئی ضروری نہیں کہ اس سے کوئی دفع ہونے کے لئے  
 کوئی اور سبب موجود ہو۔ البتہ ان میں ہونا ہے کہ شاید یہاں سبب ہی ان کے علل کوئی اور سبب علم نہیں ہے۔  
 قول: وَجِلَّةُ الْعِلْمِ، اصل و علم ہر کچھ ہے کہ سبب علم ہر کوئی ہے۔ دفع نہیں ہوا تو وہ علم کے  
 خارج ہو گا۔ خارج نہیں ہو گا۔ اگر مدد کے ساتھ دفع ہے تو وہ ضرورت ہے اور اگر مدد کے ساتھ دفع نہیں ہے  
 تو وہ ضرورت نہیں ہوا تو اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے یا اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے یا اگر مدد کے ساتھ مدد  
 میں جبکہ وہ اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے  
 ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقل کے مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد  
 حواس اور مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے  
 کا اور کچھ عقل کا مدد نہیں ہوتا ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے اور اگر مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے  
 عقل کو مدد کے ساتھ مدد نہیں ہے۔

وَالَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ، یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں منع کیا کہ ان کے پیچھے نہ چلو۔  
 تا تَبِيعُوا هَؤُلَاءِ وَالْخَبِيرُ الْعَلِيمُ، والسبب انہیں ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم  
 لعن لا غیر، واما الخبر، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَؤُلَاءِ، والسبب انہیں ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم  
 فی الجملة، وان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جبري احاداً ليسهل المداولة  
 كالعقل والوقت، كالحس والطريق كالتجربة لا ينحصر في الشد متبادل ههنا الاشياء  
 أخر وشمل الواحد والوجدان والتجربة، ونظر العقل بمعنى ترتيبها مبادي والفتنة  
 اگر یہ کہا جائے کہ سبب ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم ہر کچھ کا علم  
 ترک جبر

[illegible][illegible]

فولہ انسیب: اقوام شریفہ کے لئے وہ عقیدہ ہے جو ان کی جڑوں کے واسطے سے پیدا  
 کر دے۔ فولہ امنا بخواس والاخبار و آثار کے معلق ہونے سے اور طریق کے معلق اخبار سے ہے۔ فقہیر  
 عبارت ہیں ہے "اسما بخواس آکانت والاخبار طریق"

نہول، نصرانی، جدی، احادیث یعنی یہ محض اللہ تعالیٰ کی مادت ہے کہ سبب ہے، کے جانے پر مہر پندہ افزا دیتے ہیں مثلاً شی کی حوائج کے غر کا سبب شی کا اس قوت لامر سے انھیں ہے جو جاندار جس کی کھل پر موجود ہے وجہ کسی گرم چیز کا نہ ہر لک کہ جس میں قوت بہرہ موجود ہے اتصال ہوتا ہے اس وقت نشہ بے لای اس شی کی حوائج کا علم حاصل ہوتا ہے پیدا ہوتا دیتے ہیں یہ محض اللہ تعالیٰ کی مادت ہے، اور نہ خود خالی غرض مادت کے طور پر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ سبب کے باوجود علم نہ پیدا فرمائیں۔ اس سے عکس، کے اس قول پر تردید ہو جاتی ہے کہ علم کا اپنے سبب سے مختلف نہیں ہوتا یعنی اس پر ہمیں کہ سبب علم نہ خود ہوا اور علم حاصل نہ ہو۔

قولہ العادة کس شے کے یک فعل کا عود بار بار ہوتی کہ دیکھنے والا کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو وہ فعل عادت کہلاتا ہے مثلاً انسان سے کھانے پینے جیسے کچھ نہ ہوتے بولنے کا عود اور اگر اس کے برخلاف ہو تو غریب عادت کہلاتا ہے جیسے انسان کا فصاحت اور

انفردانہ فعل مانند آواز اچھوٹے کے اعتبار سے اس کا فعل سبب فی الحقیقہ تفسیر میں شارح کے قول بان یعدی الخ سے ہے لیکن ہر نے سبب فی الحقیقہ کے ہائے پر نہ غالی سمجھا دیا کہ ہر اس نے کی ہے کہ آواز سبب کی یعنی نظر کو اور آواز اور ایک مثلاً غصہ کو اور طریق جیسے خبر کو اس میں جو جائے کو نہ عیب جو میں "قبضہ" اور "سبب" میں ہیں کہ جن کے ہائے پر اللہ تعالیٰ غم پیدا کر دیتے ہیں مثلاً جب کسی شخص پر غصہ عادی ہو تو اس کی دنیا غم علیہ ہوگی یہ میرا سنا ہے "انھو من لا یکن" دران حالیکہ وہ شخص غصہ دتا ہے تو اسے نہ کہ وہ خیر اور عاصی اور غفلت میں لے دیتے جاتے کے ساتھ خیر مذکور کے مغرب میں جہت و نماز میں کی شان نہ ہونے کا علم پیدا کر دیتے ہیں

خود سے کا تحقق کو اس میں میں مذکور کیا ہے کہ درک و حقیقت نفس ہے اور غصہ کا اور ک سے مگر چونکہ اور ایک کے معاملہ میں غصہ کو دھماکا ہے تو اگر وہی درک ہے اس پر نہ شارح مجازاً اس کو مذکور کہہ دیتے ہیں

قولہ کا تو جہالت و عدل اس قوت بالنی کا نام ہے جو ہم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا درک کرتی ہے مثلاً آپس شکر کا چرچہ دیکھ کر ہم سمجھ لیتے ہیں کہ یہ نفس پروردہ ہو گیا ہے۔ ابھکا دیا جاتا ہے۔ تو جس قوت سے ان کیفیات کا درک ہوتا ہے اس قوت کو جہالت ان کہتے ہیں

والجہد نفس جس سے مراد وہ قوت ہے جو بغیر نظر و فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے

والجہد بطن سبب کے پائے جانے کے ساتھ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زیر کھانے کے پانی میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے

قولہ بعضی الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے بیان نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور اصطلاح منطقی میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی جمہول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی جمہول تصورات کی طرف ہو جائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی جمہول تصدیق کی طرف ہو جائے اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی جمہول تصدیق کی طرف ہو جائے دلیل کہتے ہیں اور مغرب کے ہر اور جن معلوم تصورات اور

پہل کے جزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے جزاء کو مقدمات کہتے ہیں۔ لہذا  
المقدمات، مادت، کائنات، المبادی پر غلطہ تو اس معنی میں کہ نہیں ہے۔

فلما هذا على عادة الميت في الانقضاء على المقاصد والاعراض من تدفيعات  
الغلة منفسه فانهم لا يجدون الجبر الا دركات حاصله غيب استعمال الحواس  
الظاهرة التي لا تشع فيها سوا كنه مودع العقل او غيرهم جحدوا الحواس  
احد الاسباب. ومما كان معظم المعلومات التي باقية من غير انفسهم تصادف  
جعلوا سببا اخر، ولما لم يثبت عندهم الحواس سببا لظهور السعادة بالآخر المتعقبات  
والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتبين لديهم غرض من احوال الجبر سببا لظهور السعادة  
والغير السعدية، فلهذا لم يرجعوا الى العقل معلوم سبب ثابت بنفسه  
او العلم بمعجزات القضاة او بانفسهم حواس او بتجربته او بغيره. مقدمت ان جعلوا  
السبب في العلم بان لا يوجد وعظما وان الكل اعظم من الجزء وان لولا العقل  
من نور الشمس وان انفسه ونسب امسئل وان احواله حادث هو العقل وان كان  
في البعض. باسعاد من الحواس.

## ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ اسباب علم کی تین مبادی، مشائخ اہل حق کی اس عادت پر مبنی ہے جو مقام  
پر گفتگو کرنے اور فطرت کی موثراتیوں سے احوال کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے۔ کیونکہ انھوں نے  
بعض دراکت کو اس کا سبب کے متحمل کے بعد حاصل ہونے دیکھیں جن کے وجود پر کسی شک کی گئی نہیں  
شعبہ ہے خواہ وہ حواس و عقل کے مابین بغیر ذی اختیار کے ہوں تو مضمون نے حواس کو درم کا ایک  
سبب قرار دیا اور جب کہ ذی معلومات کا بیشتر حصہ خبر حواس سے معلوم ہوا ہے تو خبر حواس کو درم سبب قرار دیا۔  
اور ہم گفتگو شروع اہل حق کے نزدیک جس مشترک، خیالی اور وجود وغیرہ کی حواس بالمشکوکہ وجود ثابت نہیں ہے اور  
حدسیات، تجربیات، بدیہیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کلی فائدہ وابستہ نہیں تھا اور ان سبب معلوم کا  
مرجع عقل ہی سے تو عقل کو میرا سبب قرار دیا جو عقلی افادات سے یا حدیث یا تجربہ کے انفسار سے باقریب مقدمات  
کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو محسوس، درپاس معنی ہے۔ اور اس آ  
کے علم کا کہ کل ایسے جزو سے ہوتا ہے اور اس بات کے علم کا کہ ہم ان کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہوتے اور  
اس بات کے علم کا کہ سقمونہا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا اگرچہ اہل حق سے بعض ہیں علم میں کی سہ سے  
بھی حاصل ہوتا ہے۔

## تشریح

قولہ: قلنا انما اراءنا من سائل کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ ہم ہمیشہ سن کر اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب نفسی فی الجملة ہے اور عورت میں اگر عرق سے کام لیا جائے اور بال کی کھال نکالی جائے تو سبب علم خیر میں سمجھ نہیں رہے مگر صفت کا حکم غنا سفر کی لالچی اور غیر عرق پر پڑی نہیں ہے بلکہ سبب علم خیر کی عادت پر مبنی ہے اور سبب علم خیر کی عادت ان ہی چیزوں پر کھنگھڑ کر کے نکلی جن کا ثبوت عقل پر اور وہ اصل درجہ میں نیز مستند بھی ہوں۔

قولہ: فانہم لما وجدوا الخا یہ عادت مشائخ کے مدعا اس سبب علم کے تحت میں منصوص ہے کہ کیا ہے نفس خیر ہے دشمنان کے رکھنا ان کو اس بات پر کہ وہ ستم لائے بغیر یہ کا وجود اور سبب علم خیر پر کیا سبب و شہادت ہے یا نہیں ہے بعض چیزوں کا اور کہ ہوتا ہے فحسوس تو ہر دو کو سبب علم قرار دے دیا۔

پھر خود نے دیکھ کر دینی معنویت کا بیشتر حصہ خیرہ دن سے ہیں معلوم ہوا ہے تو اگرچہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جائے گا کہ خبر عادت مشائخ خیرہ دن سے کسی چیز کا علم نفس خیر یا سبب ہوتا ہے کہ عقل خیر مشائخ کے لئے خیرہ دنوں کے مشق علی قلب ہوئے کو کمال عذری سمجھتی ہے مگر خبر صادق کی اہمیت اور مشائخ کے پیش نظر اس کو دوسرا سبب قرار دیا۔

اور چونکہ حواس باطن جس مشائخ کے ذرا خیال وغیرہ میں کو غنا سفر مشائخ میں مشائخ کے نزدیک نفسی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات، خبریات، بدہیات و تصرفات کی تفصیلات سے ذہان کا کوئی فائدہ ہے ذہان سے لپٹی ہے پھر ان سبب کا مرجع عقل ہی ہے اس بناء پر عقل کو بیشتر اس سبب علم قرار دیا ہو گا کہ میں محض الحقائق سے اور حدسیات میں الحقائق کے ساتھ حدس کے انضمام سے اور خبریات میں خبر اور نظریات میں ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔

قولہ: فجعلوا السبب فہم سے پہلے عبارت میں شریح کا قول: لیسنا لہ فیہ اثبات اعطاء ہے اور جعلوا سبباً شائخ زاد ہے اب شریح علیہ الرحمہ ہی جزا کی تفصیل کر رہے اس میں پہلی مثال و مدعا کی ہے دوسری مثال بدیہی کی اور تیسری حدی کی اور چوتھی فطری کی ہے۔

اعادوا جمع حاشیہ بمعنی القوة العامۃ خمس بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودہا و ما العوائق: لہا طاقۃ التي تثبتہا الغلاصۃ فلا تستم ولا تلتھا علی الاصل: سلا مۃ التمع وهو قوۃ مودعۃ فی انصبہ الضرورۃ لی مقہور الصاخ یہ ہر ایک سبب الاصوات بطریق وصول الہواء الملکف بکلیفۃ الصوت الی الصاخ بمعنی ان اللہ لیس فی الخلق الادوات فی النفس علیہ الا...





[illegible]

والمشعر وهي قوة موجودة في المراكز رقيقة اللاتس في المفاصل والعضلات والجلد  
التي تدرك بها الحركة بطريق ومكون الجوارح والاعضاء فكيف يكون من القوة التي  
العضلية ومعدن وهي قوة مميزة على الاعضاء الحسنة من الحسنة واليد تدرك  
بهذا الطبع ولم يخالفه النور في افعاله في الاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء  
والاعضاء والاعضاء وهي ذواته منبهة في جميع المفاصل والاعضاء والاعضاء والاعضاء  
والاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء والاعضاء



اس صورت میں اضافت پرانی ہو گئی۔

قولہ: فی جمیع البلدان، معان نفوذ ہے تقدیر عبارت ہے فی جمیع جملہ البلدان

وہیکل خاصہ منہا ای من الحدیث المخصوصہ، یہ تقدیر ای بطریق علی ما وقعت فی تلافیٰ منہا

لہ یعنی ان اللہ تعالیٰ منہا ان کل من تلافیٰ المخصوصہ لا دراک اشیاء مضمومہ کا

لا اصوات والذوق للعلوم والشم والذوق لا یلزم بل یلزم بیجا ما قبل ذوق ہائیات ذوق

واقعات اہل یحیور ذوق فہم یحفظون معین النساء والجن المجران ذوق

خلق اللہ تعالیٰ من غیر تلافیٰ المخصوصہ، ولہ یقتضیٰ ان یحفظ اللہ عقبہ صرف تلافیٰ

ادراک الاصوات مثلاً فان قیل البصوت الی اللہ مثلاً، ان حلا وہ الشیء وحسروا

معاً قلنا ان ذوق الحلا وہ تذکر بالذوق والحدیث ما لیس فی الموضع، فی ان ذوق

ادراک حواس شہ میں سے ہر اس کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے جس کے لئے

تذکرہ **ترجمہ** اگر گناہ ہے یعنی شہ خدا نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص استیلا کے اور اس کے لئے

پیدا کیا ہے، مثلاً حواسہ صبح کو آواز لڑائی کے، آدراک کے لئے اور حواسہ ذوق کو ذائقہ لک کے اور ایک کے

لئے اور قوت شہادت کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے اور ایک کے لئے پیدا کیا ہے، آں میں سے کسی کے ذریعہ

ایسی چیز کا اور ایک نہیں ہوتا جس کا اور ایک دوسرے حواس سے ہوتا ہے، یہی بیان کہ ایک ایسا ممکن ہے یا ایک

نواس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اور حق امکان ہے، کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کر کے ہوتا ہے،

حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں پس یہ بات ممکن نہیں کہ قوت باہر کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً آواز کا

پیدا فرما دیں، بجز اگر اعتراض کیا جاوے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ اور ایک نہیں

کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں، بلکہ حلاوت کا اور ایک قوت ذائقہ کے ذریعہ جو تاسے اور حرارت کا اور ایک

اس قوت لاسہ کے ذریعہ ہوتا ہے جو منہ در زبان میں موجود ہے۔

**تشریح** وہیکل حاشیہ انواس سے پہلے آپ کہ حواس شہ میں سے ہر ایک کی توفیق کے ساتھ

اس کے مدد رکات کا بھی علم ہو چکا ہے مثلاً حواسہ صبح کے ذریعہ انوار و اشکال کا اور حواسہ

صبح کے ذریعہ اصوات کا اور حواسہ ذوق کے ذریعہ مناوت و حرارت وغیرہ کم از کم ہوتا ہے۔

غرض ہر اس کچھ مخصوص چیزوں کے اور ایک کے لئے پیدا کیا گیا ہے، اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ

ایک حواسہ کے ذریعہ جن چیزوں کا اور ایک ہوتا ہے ان ہی چیزوں کا اور ایک دوسرے حواسہ کے ذریعہ

ممکن ہے یا نہیں؟ مثلاً آوازوں کا اور ایک قوت رسامہ کے ذریعہ ہوتا ہے تو کیا ان آوازوں کا اور ایک

ممکن ہے یا نہیں؟



الخبر الصادق بالوصف والى بعضها خبر الصادق بالاضافه.

اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقعہ کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کہنے کو ترکِ جمع خارج ہو اور نسبت رکھنی اس خارج کے مطابق ہو اس صورت میں خبر صادق ہوگی یا وہ نسبت رکھانی خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کا ذب ہوگی تو صدق اور کذب اس تغیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا غلطی کسی نسبت نامہ کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ نفس لامر علیہ متصف ہے یعنی ایسی نسبت نامہ کی خبر دینا جو واقعہ کے مطابق ہو یہ صدق ہے یا واقعہ کے مطابق نہ ہو اور کذب ہے اس صورت میں صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے پس اس وجہ سے کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے خبر کے اوصاف میں سے ہیں بعض کتابوں میں الخبر الصادق ترکیب توصیفی کے تحت لایا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ لایا ہے۔

## تشریح

قولہ: "المطابق للواقع" اور واقع سے مراد نسبت خارجی ہے یعنی خبر صادق وہ خبر ہے جو نسبت خارجی کے مطابق ہو اس کی مزید وضاحت شامع کے قول فان الخبر کلام یتکون لثبوتہ، بخارج الیہ سے ہوجاتی ہے۔ حال اس کا یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت رکھانی کہتے ہیں۔ اسی طرح خارج میں بھی چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں۔ سو اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو یا پس معنی کہ کلام میں اگر ایک شے کی دوسری شے کی طرف ثبوتی نسبت ہے تو خارج میں بھی اس شے کی دوسری شے کی طرف ثبوتی نسبت ہو تو خبر صادق کہلاتی ہے مثلاً آسمان بلند ہے یہ ایسا کلام ہے جس میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور خارج میں بھی بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے۔ اور آسمان کی طرف سور کی ثبوتی نسبت ہے تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہے اس وجہ سے بخارج قول آسمان بلند ہے خبر صادق ہے اور اگر آپ نے کہا کہ آسمان بلند نہیں ہے تو اس میں نسبت کلامی نہیں ہے جبکہ خارج میں آسمان کی طرف بلندی کی نسبت ثبوتی ہے اور بلندی آسمان کے لئے ثابت ہے اس بنا پر آپ کا قول آسمان بلند نہیں ہے خبر کا کذب کہلانے کا اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے اور خبر صادق صادق و کاذب کہلانے لگی۔

قولہ: "وقال یحییٰ بن یحییٰ الاخیار عن الشیخ یحییٰ بن یحییٰ دلا علی ما هو یحییٰ" یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر ہے اور اشیاء سے مراد نسبت نامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت (ایجاب یا سلب) ہے اور

نہ ہو کہ اس میں اشتیاق ہے۔ مگر صدق کسی نسبت نامہ کے اس کیفیت، بحباب یا سلب پر ہوئے کی خبر  
دینا ہے جس کیفیت بحباب یا سلب کے ساتھ وہ نفس ان میں متصف ہے اور کتب میں نسبت نامہ کے بارے  
میں اس کیفیت بحباب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس ان میں متصف ہے۔  
مثلاً نفس الامور نہ رہا میں اس کی طبعی حرکت کی نسبت ایسا ہی اور ہونی ہے۔ ایسا صورت میں کسی کا آگ کے  
گرم ہونے کی خبر دینا اور یہ کہ آگ گرم ہے صدق ہے اور اس کے خلاف نہ دینا اور یہ کہ آگ گرم نہیں ہے  
کذب ہے اس تفسیر میں صدق اور کذب خدا کو قرار دینا ہے اور خیال جو کہ صفت ہے اس لیے اس غیر کی  
دوسرے صدق اور کذب مگر کے اور، حق سے بدل کے اور کذب کی سبب کی کہ محدث اور کتب بحباب یا سلب یا واقع  
کے ساتھ یا غیر مطابق نسبت کی خبر دینا ہے اور خبر و خیال کی صفات میں سے ہے۔ نتیجہ نکلا کہ صدق  
اور کذب مگر کی صفات میں سے ہے۔

على وجهه احكامها الخ لا يترفع بان الله لما انزل من دفعه الى على انتفاء  
والشوا الى وهو اخبار ثابت على انفسه قد لم لا يتصور فاطم الحسم الى لا يجوز العقل  
توا انفسهم على الكذب وحده اذ لا يفرق بين الصدق والصدق والصدق والصدق والصدق والصدق  
حيث لا يفرق بين الصدق والصدق والصدق والصدق والصدق والصدق والصدق والصدق  
يحتفل العطف على المتلوي وعلى اللازمه والاول قدور وان كان اجسادا في ههنا ههنا  
احدا هما ان المتلوي حجب العلم وذات الله بالغير ورفه ما لا يجد من انفسه العلم بوجود  
ملكه و بوزاد واسته ليس ان ما لا يفرق بين الصدق والصدق والصدق والصدق والصدق والصدق  
لانفسه يحصل المستدل وغيره حتى انفسه ان الذي لا يفرق بين الصدق والصدق والصدق والصدق  
الانكساب ودرتيب انفسه ودرتيب

اور خبر صادق اور قبول پر ہے۔ ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے۔ یہ نام میں لے رکھا گیا کہ یہ خبر کی رو سے  
آئی لکھنے کے بعد دیکھے اور لگا۔ واضح ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اس کی زبانی ثابت ہو جس کی  
علی اکذب ہونا مقصود ہے۔ جس میں کے متعلق ہے کذب ہوئے کو غرض کہ ضرور ہے اور اس کا صدق ملکہ  
حاصل ہونا ہے خبر کسی شے کے اور یہ کہ یہی طور پر خبر دینی کا نامہ اور وہی ہے۔ جسے زبانہ سے آتے  
میں کہ دوسرے ہوئے بادشاہوں کا علم و درود و راز کے شہ ولی کا علم یہ احتمال رکھتا ہے اللہ پر معطوف  
ہونے کا اور لازمہ پر معطوف ہونیکا اور اس کی روشنی سے زیادہ فریاد کہ غفلان و ہم کو بیان دے نامی ہیں ایک نوع کے  
خبر متواتر نفس کا ذکر و تدقیق ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ چونکہ ہم اپنے اندر کہ وہاں کے وجود کا نہیں پاتے ہیں اور کار

یہ یقین ضروری ہے ہی جیسا ہے دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ یقین  
فحسب استدلال کو بھی اور استدلال کے صداقت نے دیکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے حتیٰ کہ ان سب کو حاصل ہوتا  
ہے جس طرح ان کتاب اور ترجمہ معصومہ کے کوئی شہد نہیں ہوتا۔

### تشریح

اقولہ: یعنی بیدائش الہی اس عبارت سے شارت و خبر متواتر کی وجہ تسمیہ بنا رہا ہے جس میں حاصل  
اس کا یہ ہے کہ قرائت کے معنی کسی کام کے دھڑکے ساتھ لگا کر ہونے کے ہیں جو کہ خبر بھی و لغو  
کے ساتھ یکے بعد دیگرے لگا کر جو بھی ہے اس بنا پر اسے خبر متواتر کہتے ہیں

وہو العبد الذابت الخ یعنی متواتر ایسی خبر کہ کہتے ہیں جو اسے لوگوں کی ذہنی پہنچ پر حرج کے منق علی الکذب  
ہونے کا تصور نہ کیا جاسکے مگر اس پر اعتراض وارد ہو گا کہ زیادہ سے زیادہ ان کا منق علی الکذب پر ایمان ہو گا  
اور محض کا تصور ہو سکتا ہے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے لایتموری کی خبر نہ بجوز العقل  
سے کی یعنی عقل ان سب کے منق علی الکذب ہونے کو ماننے کے لئے تیار نہ ہو

اقولہ: وھذا اذ قد وقع العلم بالمشککہ ہے کہ کسی خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راوی  
کی کوئی معین خدا ضروری ہے یا نہیں؟ بہت سے حضرات تعداد کی قیدیں کرتے ہیں کسی نے چار کی تعداد متعین  
کی کسی نے باوہ کسی نے بیس کسی نے چالیس اور کسی نے ستر راوی ہوا ضروری قرار دیا مگر بعض کا کہنا  
ہے کہ خبریں مختلف ہوتی ہیں بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ چارچھ کے خبر دینے سے بھی ان کے صحیح ہونے کا یقین ہو جاتا  
ہے لیکن بعض خبریں ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے راویوں کے خبر دینے سے ان کے صحیح ہونے کا یقین نہیں ہوتا اس  
لئے خبر کے متواتر ہونے کے لئے اس کے راویوں کی کوئی تعداد معین کرنا صحیح نہیں بلکہ اگر اس خبر کے یقین حاصل  
ہو جائے تو اس کے متواتر ہونے کی دلیل ہے اگرچہ اس کے راوی مشدق ہی ہوں اور یقین نہیں حاصل  
ہوتا تو وہ خبر متواتر نہیں ہے اگرچہ اس کے راوی ہیں ہوں یہی شارت کا بھی رجحان ہے

اقولہ: وھو بانصردرة موجب العلم بالضرورة الخ اس عبارت سے مصنف خبر متواتر کا  
حکم بیان کر رہا ہے کہ خبر متواتر سے ضروری یعنی غیر استدلال اور غیر نظر و فکر کے یقین حاصل ہوتا ہے۔ جیسے  
عامی میں گھر سے ہوتے بادشہ ہوں اور دروازے کے خبروں کا علم و یقین ہم کو حاصل ہے اور ظاہر ہے کہ علم  
محض ان خبروں کی وجہ سے ہے جو ہم کو قرائت کے ساتھ پہنچ رہی ہیں معلوم ہو کہ خبر متواتر مفید علم و یقین ہے۔  
اقولہ بانصردرة الخ یعنی خبر متواتر کا علم ضروری کا فائدہ دینا ضروری ہے کسی دلیل کا محتاج  
نہیں ہے۔

اقولہ لیحمل العطف الخ شارت بنا رہا ہے کہ اللہ ان الناسیۃ کا عطف الخوالہ پر بھی ہو سکتا

ہے جو عقائد اور ہے اور ان کے لئے ہر بھی ہو سکتا ہے جو عقائد سے تہذیب ہے۔ مگر سوکھ پر عطف کرنا اور نہ مسمیٰ کے  
 قرب اور از یاد ہوتے ہوئے اگرچہ طبیعت انسان کے عقائد اور ہے۔ کیونکہ اس صورت میں دو مثال ہیں۔ ایک اور دوسری  
 کا مسمیٰ ہو کر زمانہ یا ماضی میں گذرے ہوئے۔ دوسری ہوں کا علم در دور زمانہ کے مشہور ہوں کا علم ماضی کے عقائد  
 کرنے کے کہ اس صورت میں ایک ہی مثال ہوئی اور عورت کا ترجمہ ہوگا جیسے زمانہ کے انہی دور دور زمانہ کے  
 مشہور ہیں گذرے ہوئے۔ دوسری ہوں کا علم اور مقام تو ماضی میں دو مثال ہیں۔ ایک مثال سے

قولہ **فَلَمَّا هَمَّ سُوْدَانُ** شاعر عصف کے کہ کام کا تحریر کرتے ہوئے اس کی توضیح کر رہے ہیں کہ مصنف  
 نے رہا تھا فرمائی ہیں۔ ایک ڈیو کہ عبرت اور اس کے علم و فہم حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ متواتر سے جو علم و فہم  
 حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترقی و عقائد پر موقوف نہیں ہے مگر ترقی کے عقائد علم ہونے کی  
 بات تو واضح ہے کہ عرب میں مکہ و مدینہ نامی شہروں کے وجود کا نہ دیکھنے کے۔ جو دوسری علم ہے اور علم ہونے کی  
 خبروں اور زمانہ کران سے حاصل ہو۔ ہے جو تواتر سے ساتھ ہم کو پہنچنے سے ہیں اور ہم سننے سے ہیں۔ یہی بات  
 خبر متواتر سے حاصل ہونے والے علم کے ضروری اور غیر استدلال ہونے کی تو اس میں وجہ ہے کہ اگر متواتر سے  
 علم کا حاصل ہوتا ہے استدلال پر موقوف ہوتا تو حدین استدلال کی قوت رکھنے والے کو ہی حاصل ہوتا۔ حالانکہ  
 خبر متواتر سے بہت ہی چیزوں کا علم ان میں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال اور ترقی و عقائد کی ضرورت  
 نہیں رکھتے ہیں مضمون ہو کہ خبر متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے استدلال نہیں ہے

وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَى فَقُلُوبُ خَيْبَرِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَمَّا جَوْدُ مِثْلَ بَيْدِ دِينِ مَوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ  
 فَتَوَافُرُهُ مَشْهُورٌ وَأَن فَيْلِ خَيْبَرَ كُلِّ وَاجِدٍ لِّلْفَيْلِ الْإِنْفِظُ وَأَوْشَمُ النَّصْرِ أَفِي الْفَلْزِ لَا تَوَافُرُ  
 الْيَقِينِ وَالْبَصَاحَةُ زَكَاةٌ كُلُّ وَاحِدٍ لِّجِهَةٍ جَوْدُ كَذِبِ الْمَجْمُوعِ لَا تَوَافُرُ لِقَوْلِهِمْ الْإِنْجِيلُ  
 فَتَوَافُرُ الْيَقِينِ مَعَ الْإِنْجِيلِ مَالًا يَكُونُ مَعَ الْإِنْجِيلِ كَقَوْلِهِمْ الْحَبْلُ الْمَوْحُودُ مِنَ الشَّجَرَاتِ

یہی نصاریٰ کی غیر عیسٰی کے تسلیم کے نقل کے جانے کے متعلق اور یہودی خبر دیں موسوی کے ایمان  
 ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا مسلم نہیں۔ ہمہ را اظہر من الشمس کی جیسے کہ ہر راہ کی خبر صرف ان  
 کا فائدہ دیتی ہے اور ان کو ظن کے ساتھ ملنا نہیں پس یہ اگر کہ اور خبر ہر واحد کے کذب کا مکان مجموعہ  
 کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرے ہے اس لئے کہ وہ مجموعہ میں آجہ ہے۔ ہر جواب دینے کے کذب و قوت  
 اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی۔ جیسے بہت سے دلوں سے  
 ہر کب رشتہ کی قوت ہے

**تشریح** قولہ: وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَى الْإِمَامُ بَشَارَةُ الْمُنِيِّ فَمِنْ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَمَّ سُوْدَانُ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ

کر فرمود کہ تم میں سے مصلحت نہ ہے، لیکن یہی ایک ایک کو یہ خبر نواز فرمائی کہ وہ دوسری بار کہ خبر نواز کے حاصل ہونے پر غم و غصہ میں نہ پوری ہے، وہ یہی بات کہ وہ نواز کے مشیر و مرہوم بنے پر ایک سزا عطا فرمائی ہے کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام سے قتل کیے جانے کے متعلق غصہ، غی و افرار کے ساتھ دیتے تھے کہ میں اس خط و ہجو حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نواز کے ساتھ دیت کرتے ہیں کہ انہوں نے نواز کے ساتھ کتنا کشت و کجی کی ہے، اس وقت جاہل و افسوس و اندوہ و اصرار میں تھے، قیامت یوم الحساب کی تعظیم پر یہ پہلی کشت و کجی پر رشتہ داروں کی بات کی عزائم سے کہ وہ کوئی سو کوئی نہ ہی دینا ہی میں تھا ہے۔ اس لیے کہ میں مذکورہ دونوں خبروں کے گائب ہونے پر ان کے نواز فرموانے کے بعد وہ بھی نہیں سے معلوم ہوا کہ خبر نواز اصرار و غصہ میں نہیں ہو کر گئی۔

قولہ: فتواقرہ مصنفہ: یہ عرض مذکورہ جواب ہے کہ نہ کہ وہ اولاً خود اس کا مستقر ہوا  
مستقیم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر منہ سے نہ اٹھائیں گے یہ جی سے کہ ہندو سے رائے کہ ایک کتاب پر جھگڑا ہو۔ درمیان  
اس کے کہ وہ اس کی حد اس قدر تشریح ہو کہ عداوت ان کا متعلق علی الکذب ہونا محال ہو۔ درحقیقت علی علیہ السلام  
کے قتل کے وقت کے متعلق نصاریٰ کی حد کے بارے میں کچھ بتا کر رکھا گیا ہے۔ مگر ہندو اس  
حد تو ترک نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ہندو اس کی حد دیکھ کر قول کے ساتھ چار دو۔ درمیان سے قتل کے خلاف  
چھ بار ثابت تھے۔ اور یہ حد دقتیں ہیں ان کا متعلق علی الکذب ہے۔ ہندو اس کے خلاف ہندوئی کے یہی  
ہونے کے متعلق یہودی کی حد کے بارے میں کی حد اور ہندو۔ اور انہیں یہ کہتے ہیں کہ کوئی جتنی چاہے ہو۔ مگر درمیان  
میں یہ قاتلہ کی نہیں رہتا۔ کیونکہ مشیخوہاں روٹ دھخت نہ گئے ہیں۔ القیاس پر چرچا کرتے ہیں کہ الیہ قتل  
ہم کہہ کر قتل ہو گیا۔ دیکھا کہ قتل ہو گیا تھا۔ بیچ کے لئے اگر کچھ بچ بھی گئے۔ قتل گئے نہیں تھے۔ کہ ان کا متعلق علی الکذب  
ہوا قطعاً مسجد نہیں۔ البتہ کہ نہ مسجد ہے۔ تھیں جس کو یہ قاتلہ ہندوئی کی روایت کرنا ضرور  
مسجد ہے۔ اور اس کا نام مسجد ہے۔ کہ ہندوئی میں یہ کہ کوئی جو قتل کے ہندوئی ہونے کے متعلق یہودی شیخ  
ہے۔ یہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد بتلے ہیں۔ ہندوئی میں کوئی جب ایک حد دیکھ کر جس کا متعلق علی الکذب  
ہو کہ وہ تمام جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس خبر کو یہودیت کوئی بھی یہ درمیان میں ہی کثیر قتلہ میں اس کے  
رہیت کرنے والے ہائے ہے۔ اور حال یہ ہے کہ نہ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عین میں اس خبر کا کوئی وجود تھا  
اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے حد اسلام کے لئے کتاب اس خبر کا وجود تھا۔ ہندوئی کے لئے سے جدا نہ ہوا  
نامی ایک زندہ ہے یہ خبر کچھ کہ یہ وہ کوئی کہ وہ اس خبر کو یہودیت کوئی بھی یہ درمیان میں ہی کثیر قتلہ میں اس کے  
کہا کہ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام دین یہودیت کو ابھی اور اشارہ ہو گئے ہیں۔ اور اس کی بدہمت جب ہی قائم رہا  
تھی یہ کہ قتلہ مستحکم کوئی اور دین کے لئے اسلام کہتے ہیں یہی یہودیت۔





نہیں ہو کر۔ درمیان لغات و اختلاف دو خط ہیں۔ اس لئے کہ واحد کے نصف لائیں ہونے کا عمل بعض جود و ریاست اور اس کے غرضت و توجہ متواتر ہے۔ اصل جو ہے افونی ہے و لغات با یکا اور غلط کی وجہ سے نہ تو ان کے مفید ہونے کا کارکن ہے و اختلاف پاؤں اور جب لغات و اختلاف موجود ہے تو متواتر حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں۔ مگر سراج معترض مذکور کی یہی تفریح کرتے ہیں کہ تفریح پر سراج نزدیک درست نہیں ہو کہ متواتر کے مفید علم ہونے کا جس جامع کے انکار کرنے سے متواتر کے علم ہونے پر اختلاف متفق ہوا اور جس میں اختلاف بودہ ضروری نہیں معلوم ہوا کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں ہوا اور یہ متفرق کا مستند یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں تو اس میں کی مذکورہ تفریح سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ معترض کا مستند نہیں ہے اور جو معترض کا مستند ہے وہ مذکورہ تفریح سے ثابت نہیں۔ اس لئے میرے نزدیک، معترض کی تفریح یہ ہے کہ متواتر کے علم میں تواتر و جوامع میرے لئے نہ تھا۔ معروض کے ذکر کی میں اگر حقیقت تین باتیں ہیں۔ ۱۔ تفریح متواتر صیغہ طبع ۲۔ فتنہ نو کا مفید علم ضروری ہے شارح نے ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔

اس کے بعد مترجم اپنے قول "وذا لکنا بآیاتنا لعلہ یحذرو" سے اعراض کوٹا دوسرا براہ کوٹا ہے۔ متواتر کے مفید علم ہونے کا ایک حجت ہے انکار کہ متواتر کے مفید علم ہونے میں اختلاف ممکن ہوا اور جس میں اختلاف بودہ ضروری نہیں ہوا معلوم ہو کہ متواتر کا مفید علم ہونا ضروری نہیں بلکہ نظری و مستندانی قول کا مستند ہے۔ یہ غلط فہمی کے غمخ و غم کے فقر کے ساتھ ہے۔ مسکرت میں تکرار و تکرار و تکرار کا انداز کوٹے ہیں۔ انکو ای ہر مذہب کے ایک راہ نشینی کے غلبے سے چارے مارتے تھے بعد میں تمام پیران ہر مذہب کو غمخ کی جان لگا دیا۔ پھر پورے مغلطہ سے بچا دیا۔ اور بعد میں یہ غلط فہمی تشریح ہوا۔ اگرچہ ان کی اور ابیہول نے ہر مذہب کا تذکرہ منتخب کے نام سے کیا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ غلط فہمی ان کے مشہور سونات مغلطہ کی طرف منسوب ہے۔ ان اعتبار سے صحیح ہے۔ سونات مغلطہ کے پیران اور عقیدت مند مرد ہوں گے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ان کی رہنمائی کے نام کا نام تھا جو کی طرف منسوب ہو کر یہ لوگ نہ بکھڑے

فولہ: والدہ اہل صلوٰۃ۔ اس کے گھر ہندو، ایک قوم مرد اس کے جوڑ میں نامی ہے ایک مرد اور اس کی طرف سنسکرت  
 کہہ کر لائی۔ اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ یہ وہ ایک بن کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف سنسکرت  
 کہہ کر لکھائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ بھی کہتے ہیں کہ نبوت کی دلیل معجزہ ہے جس کا سنا بعد طبع  
 کے توڑوں نے کیا۔ لہذا معجزہ صرف اہل کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی بعد نبوت کے بعد کے لوگوں  
 کے سمجھوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا۔ ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ وہ ہند  
 لوگوں نے خود اگرچہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، لیکن صدر و معجزہ کا علم انھیں خود مقرر سے حاصل ہے تو اس بات کو یہ لوگ  
 قبول دینے میں اگر خیر تو ترمیم ہر نہیں ہے۔ چونکہ نوزاد کا غیروں کو نامیک بد یہی بات ہے اور بد یہی بات کا انکار  
 ہے۔ اس لئے ان لوگوں کو سمجھائے کی قوی صورت نہیں، سوائے اس کے کہ سب سے پہلے اصلاح  
 کے فولہ ان کے عباد اور غلام کو خیر کہہ رہے تھے

قولہ: قلنا هذا اعم منہ۔ یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ جو حق کہتے ہوئے ہیں۔ ان کے لئے یہ قول درست ہے۔  
 کہ نہیں ہوں، میں نہیں نہیں۔ بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں پاسے جاتے ہیں اور تفاوت کے مختلف  
 ہوتے ہیں۔ ایک سبب تو نسبت و تفاوت و متن و استثنائیں میں تفاوت کا پایا جاسکے، مثلاً واحد اور  
 ہر دو محدود کثرت استعمال کی بنا پر ہم دسے نہیں سے بہت مانوس ہیں۔ اسی طرح ان دونوں کے درمیان  
 کا فرق دیکھنے کی نسبت بھی بہت مانوس ہے۔ اس کے برعکس مستند کا نام مشہور اور مستعمل کیا جانے کی بناء پر  
 مانوس نہیں ہے تو باوجودیکہ واحد کے نصف الہ نہیں ہونے کا علم اور محدود مستند کا علم ہر دو ضروری ہے مگر  
 اور عدم النسبیت کا تفاوت ہونے کے سبب ان دونوں علوم میں بھی تفاوت ہے کہ ہم واحد کے نصف  
 ہونے کے علم ضروری کو محدود مستند کے علم ضروری سے اتنی کہتے ہیں۔

اسی طرح ضروریات میں تغادوت کبھی اطراف قضیہ میں موضوع و محمول کے تصور میں باہمی معنی تغادوت پائے جاتا ہے۔ یہ برتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع و محمول بدرجہ ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع و محمول بدرجہ ہیں۔ مثلاً الشمس جھٹکتی ہے آفتاب پر روشنی ہونے کا حکم اور واجب الوجود ایس جعفر ہیں واجب الوجود مانہ ہونے کا حکم دونوں ضروری ہیں، مگر اول میں طرفین میں آفتاب اور روشنی کا تصور بدرجہ ہے اور ثانی طرفین میں واجب الوجود اور عرض کا تصور نظری ہے۔ یہی تغادوت کی وجہ سے ہم اول قضیہ میں آفتاب پر روشنی کے حکم ضروری کو دوسرے قضیہ میں واجب الوجود پر عرض نہ ہونے کے حکم ضروری سے نہ لگاؤں اور واضح پائے جاتی کہ اگر کسی کو واجب الوجود کے معنی قائم نہ تھے اور عرض کے معنی غیر قیوم نہ تھے اس قدر غرض و مزاواں اور برتاوی پوری ہے جتنا آفتاب اور روشنی کے معنی کا استحضار تو روزِ نوب میں ضرورت و مفاد کا کوئی

خداوند زار ہے گا۔

قوله، وقد تخیلت فیہ مکابرة وعداؤا، یعنی ظاہر کر چکی ہوں کہ میں نے ناحق جھگڑا کر لیا ہے اور دشمنی و حسد کی وجہ سے ہی گا انکار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

شارح عمیر لرمہ قرار ہے ہیں کہ ضروریات میں اختلاف نہ ہونا بھی ممکن نہیں، بلکہ ضروریات میں اختلاف ہو سکتا ہے، مگر یہ اختلاف برائہ و تکبر و عناد و جو کسے جو کسے ضروری کے ضروری ہونے میں علما متفق نہیں۔

قوله، کاسو فطائیتہ تفریحاً ہدایت ہوں ہے اختلاف نہ منسبہ و اشہر اعمہ فی کون المتواتر مطلقاً، لعلہ مکابرة وعداؤا کا اختلاف و الوسو فطائیتہ فی جمیع الضروریات، یعنی غیر متواتر کے مفید ہم ہونے سے منسبہ، در براہین اختلاف و کجاری طرح میں بر تکبر و عناد ہے، جس طرح سوسنی کا نام بر ہیبت کے وجود سے اختلاف و انکار دینی بر تکبر و عناد ہے، حالانکہ سوسنی کا اختلاف و انکار باوجود معنی نہیں، در نہ نام بر ہیبت کا اختلاف لازم ہے کہ کسی طرح متواتر کے مفید ہم ہونے سے منسبہ اور براہین انکار میں بر تکبر و عناد ہونے کے سبب اختلاف ضروری ہو گا اور متواتر کے مفید ہم ہونا ضروری ہی رہے گا نظری اور استدلالی ہو گا۔

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد ان الثابت رسالت: بالمعجزة والرسول انما بعث به الله تعالى الى الخلق بتدريج الاحكام وقد يشترط فيه ان يكتب بالخط في السبب، فانه اعم والمعجزة امر عاقل للعادة قصداً، اظهر ان صدق من ادعى ان الله رسول الله تعالى وهو اي خبر الرسول توجب لعلم الاستدلال اي الحاصل، بالامتنان لاي النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه ان العلم بمطلوب خبري وقيل قول مؤلف من فضايل يلزم لانه قول آخر فعلي الاول الدليل على وجود الصانع هو العلم و على الثاني قولنا العلم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر، فباطل اوضح.

**ترجمہ** اور دوسری قسم اس رسالہ کی خبر ہے جس کو اللہ کی طرف سے، تو بخشنی تھی، جو یعنی جس کی رسالہ معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے مبعوث فرمایا جو اور بعض لوگوں کی طرف سے، رسول ہیں اس پر کتاب نازل ہونے کی شہادت کافی ملتی ہے۔ اختلاف شی کے کردہ ہے۔

اور معجزہ وہ علامت الہی، کو طریقے والا امر ہے جس کے ذریعہ ہر شخص کی سمجھائی کو کامیاب کرنا مقصود ہو گا۔



پر معلوم ہوتا ہے کہ شرع کے نزدیک رسول اللہ بھی اس کی نسبت سے بھرپور بھی شائع نے رسول کی طرف سے  
تو مطلقاً کھانا کو بے شرع میدان کی بنیاد نہیں رکھی اس سے بھرپور کے نزدیک دو فرق کا ایک ہونا معلوم ہوتا ہے۔  
قولہ وقد لیسقط الخ یعنی جب وہ مذہب ہے کہ رسول میں یہ شرط ہے ماس پر کتاب مائل ہو مملکت  
نہی کے لئے عام ہے اس پر کتاب مائل ہو یا نہ ہو۔

مذہب سے بے شرط یا بے شرط نہیں ہوتا اور اگر اس کے اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے جو ضعیف ہے  
کہ اگر رسول میں خودی کا بے شرط معتبر ہو تو رسولوں و کتابوں کی قدر اور برتری کا انکار کیا جائے گا اور اگر اس سے کہ  
رسول کی قدر اور برتری میں کوئی تفریق نہ ہو تو اس سے اور کتب سزاوارک ایک سوچو وہ ہیں جن میں نور۔ زبور۔ انجیل  
اور قرآن۔ پھر برتری کا میں ہیں باقی جیسے ہیں معلوم ہو کہ رسول کی برتری باقی ہے۔

یعنی ان کے اس نکتہ جو وہ دیا ہے کہ ہوش ہے ایک ہی کو بے حد دیگر مختلف پیغمبروں پر مائل  
ہوں تو جیسے سورہ فاتحہ کا رسولی قدر و بار ہوا لیکن یہ جواب نہایت ضعیف ہے کہ ہوش شریعت کے باب میں ہوتا  
وہ کہہ رہے محض اہل کافری ہیں۔

قولہ بعد جہدہ یعنی مجاہد و کام ہے جسے برائی کے خلاف عادت طور پر ہی سے ہاتھ پر دھونے کا  
جو اس میں سبب کار قرار دے کر کے مساوی دے کر شرح معاصی میں شائع نے سورہ کی تعریف باب حافظ ذکر کرنا  
ہے۔ امر بخلاف العادة مقرون بالانتحال مع عدم ابعاد صحت یعنی مجاہدہ ہی کے ہاتھ پر نہ ہر ہوتے  
واز و عمارت عادت اس سے کہ باوجود شیخ کر کے کہ کوئی فیہ اس میں اس میں کر کے۔

مشترقی کریم سے مندرجہ مسلم و احمد نے لے کر ان کو مندرجہ میں اب معراج عطا فرمایا مان کہ نہ فی سب  
مختلف علی عبد مناف تو کیسورہ من مثله وادعوا لہنہا انکھارہ جیسے عظمت ان کو دیکھا اور ان کے  
باوجود ان تک کوئی مان کا مندرجہ میں کر کے اور نہ مانیت پر کر کے؟

مجرب کی مذکورہ تعریف سے سحر و شہید وغیرہ عادت ہو جاتے ہیں کہ کوئی یا سورہ ان عادت نہیں بلکہ کچھ  
مخصوص عمل و افعال کی مشق و مزاولت کے نتیجہ میں عادت ہو جاتی ہے جو کچھ شخص ان اعمال کی مزاولت  
کر کے یہ چیزیں دیکھ سکتا ہے۔

اسی طرح کثرت الاولیاء بھی تعریف سے عادت ہو گئی کہ کوئی زبان دعویٰ نبوت نہیں رہا مگر نبوت کا دعویٰ  
کر کے اسے خود ان عادت کا ظہور یا بعض فرض عقل کے درمیان ہے جو نبوت کا دعویٰ کرنے والے سے  
خوارق عادت کا ظہور نہ ہو سکتا ہے۔ ورنہ قیامت ہوگا۔ و اللہ اعلم بوجہ اس خاتمہ

قولہ: و ہذا ہی خبر رسول اللہ یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسا نام و یقین عطا

کرنا ہے جو استدلالی ہو جائے یعنی استدلال اور دلیل کے عقائد ترتیب دینے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

دھوا لہذی الامینۃ عقلیں کی عقلات میں دلیل میں چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تفسیر چند چیز کے تشکیکات ہو۔ مثلاً عالم میں اگر صحیح نظر کیا جائے تو ذہن میں بات نہ ہے کہ ضرور اس کا کوئی بدلنے والا ہے اور یہ نتیجہ کہ ”ضرور اس کا کوئی بدلنے والا ہے“ جو مضمر ہے مستحب و مذموم اپنے صراح سے دوسرے دلیل سے

پھر شروع کرتے ہیں ”میکو“ ان بیوصلی کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ باطنی نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی جو ناواقفیت کا علم پر ضروری نہیں، بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں غور و فکر کرے تو اس کے ذہن کی رسائی باطنی کسی نتیجہ کی طرف نہ ہو سکتی تھی۔ امکان کی وجہ سے وہ جو صانع پر دلیل ہے۔

دقیقہ، مطلقہ دلیل کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ دلیل چند صواب و قیاس سے مرکب ہے۔ یہ قول ہے جو اہل کمال کی طرف سے

قول کو مستلزم ہو، یعنی جس سے عقل خود پر ذہن کی رسائی کسی دوسرے قول کی طرف ہو جائے۔  
 قولہ یعنی الاذن الامار کوردہ دونوں تعریفوں میں فرق بیان فرمادے ہیں کہ دلیل غریبہ کے لیے حکم و دلیل غریبہ ہوگی۔ اور جو صانع پر دلیل صرف نام پر لگا کر ہمارا قول ”العالیہ حادث“ وکل حادث فخلہ صانع“ اس لیے کہ عالم ایسی چیز ہے کہ جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی اس نتیجہ کی طرف ممکن ہو کہ اس کا کوئی سامنے سے اور جس چیز میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی نتیجہ کی طرف ممکن ہو وہ اس نتیجہ پر ذہن سے معوم ہو کہ عالم جو صانع پر دلیل ہے

قولہ: دھلی المثالی الخ دوسری تعریف کے لحاظ سے مرکب ہوگی۔ مثلاً جو صانع پر دلیل ہوا تو قول ”العالیہ حادث“ وکل حادث فخلہ صانع ہے کیونکہ یہ دونوں تعریفوں سے مرکب ہے۔ یہ قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ”العالیہ صانع“ اور اس تعریف کی رو سے چند قصوں سے مرکب وہ قول جس سے لازمی طور پر کوئی دوسرا قول سمجھ میں نہ آئے اس دوسرے قول پر دلیل ہے معلوم ہوا کہ ”العالیہ حادث“ وکل حادث فخلہ صانع“ یہ مرکب قول ”العالیہ صانع پر دلیل ہے تو دلیل مرکب ہوئی۔

قولہ: واما قولہم دلیل مینہ صفت ہے دلالت سے مشتق ہے۔ اور منطق دلالت کا یہ معنی بیان کرتے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور پر شئی آخر کا علم ہو جائے۔ درست کے معنی کے پیش نظر دلیل اسے کہیں گے جس کے غرض سے شئی آخر کا علم لازمی طور پر ہو جائے، مثلاً دھلی ایسی چیز ہے کہ جس کے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہو جائے۔ لہذا دھلی آگ پر دلیل ہے۔

قولہ: قبالانی اذنی یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ جس طرح اس تعریف

میں تمجید کا عہد نامہ قرار دیا گیا ہے۔ دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کا کلمہ "ام" قرار دیا گیا ہے۔ مختلف پہلی تعریف کے کراس میں نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی کو صرف ممکن کیا گیا ہے۔ پھر اوتوں پر تعینا اور تفصیل کیے ہیں۔ اس طرف اشارہ ہے کہ اس سیدھی تعریف کو پہلی تعریف پر پہلی منطق کی جا ممکن ہے۔ اگر مزید وہ سو فی اسی تعریف ہی تعریف کے ہے۔ پہلی تعریف کے ساتھ تطبیق کی صورت یہ ہے کہ یوں کہ ہا سنا ہے کہ جس وقت عالم کے احوال متحد و متحدہ و انون میں نظر کیا جائے۔ دیکھیں یہ طور پر مرتب کیا جائے کہ محدث یا مکان حدرا و انون یہ ہے تو کوئی ملو۔ بر مرتبہ مقدمات وجود میں آجائیں گے۔ وجود و خارج کے طور کو مستند ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے بھی نام کو کہہ دے۔ دوسرے صالح کے لئے دلیل بن جائے گا مثلاً یوں کہا جائے کہ العالم ممکن۔ وکن ممکن فہم صالح۔ العالم لہ صالح۔ یوں کہا جائے گا۔ العالم حادث۔ وکن حادث فہم صالح۔ فی العام یہ صالح۔ وکن۔ واما کوئی وجہاً فہم فیستقطع ہا ر ح۔ اظہر انشاء تعالیٰ المحذرة علی بدلا قصد یقائن فی وعری الرسالہ کان صادقا فیما فی بہ صحت الاحکام واذکان صادقاً فہم العلم معصونہما قطعاً واما انشاء استدلالی فہم فہم علی الاستدلالی الاستحضار استبرخبر من شیت رسالہ ما المعجزات وکن خبر ہذا انشاء فہم صادق و معصونہما واقع۔

اور ہم حال خبر رسول کو موجب غم و غصہ بنو یا اس بات کا بغیر رکھنے کی وجہ سے ہے کہ افسوس اے نے  
 ترکہ جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے عہد و پیمان کیا ہے وہ اپنے لائے ہوئے  
 احکام پر سچا ہوگا اور جب وہ سچ ہوگا تو اس خود کے منہوں کا غم و غصہ خالی ہوگا۔ رہتا ہے بات کہ وہ خبر  
 رسول سے حاصل ہوئے والا علم استدلالی ہے تو اس استدلالی دور اس بات کے مستغنیہ پر موقوف ہونے کی  
 وجہ سے ہے کہ یہی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت منجرات سے ثابت ہے اور مرہ خبر جس کا یہ عالمی مورد صداقت  
 ہے اور اس کا منہ پر واضح ہے۔

[illegible]

تو جس اس رسول کے اپنی لائی ہوئی تمام خبروں میں کچا پھرنے کا یقین ہوگا۔ اور جب اس رسول اور اس کی خبروں کی سچائی کا یقین ہوگا تو ان خبروں سے ان کے صندوق کا بھی یقین حاصل ہوگا۔ یہ بات کہ ہم یہ یقین جو خبر رسول سے حاصل ہوا ہے اس استدلالی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو خبر استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف ہے اگرچہ باطنی مقدمات و ترتیب درجہ بندی نہیں ہے مگر یہ ترتیب مقدمات کا ذہن میں منتظر ہونا کافی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے واسطے میں ہمارے ذہن میں یہ بات منتظر ہے کہ خبر ایسی ذات کی جو اس کی رسالت و دلیل اور حرمات آت ہے۔ اور دوسری بات یہ بھی کہ یہاں منتظر ہے کہ جو خبر ایسی ذات کی جو اس کی رسالت و دلیل اپنی معجزہ سے ثابت ہے وہ میری نسبت اور اس کا صندوق یقیناً ہے۔ تو ترتیب طور پر ان منتظر مقدمات سے یہ نتیجہ نکل آیا کہ خبر رسول کا صندوق یقیناً ہے۔

واللہ اعلم بالصواب۔ بعد ازیں بخیر لیسوں ایسا بھی اسی بناساب: العلم ان ثبت بانصر ورفاعہ  
والمدیہیات والمواثرات فی تحقیق ای عدم احتمال التفیض۔ والنبوت ای عدم حشمال  
الذوال بشکیف مشکک۔ فہو علم بدینی الاستعداد لحدائق احوال انسانیہ والذاتان جہلا  
أو ظناً وتغلبا:

اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہو گیا ہے وہ یقینی ہوئے یعنی بغیر کا حشمال رکھنے اور ثابت ہوئے یعنی  
ترجمہ: تنکیک مشکک سے زانی ہونے کا حشمال رکھنے میں ہم نے کہا ہے کہ جو صفت خبر ورت کے گما  
یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات حاصل ہو گیا ہے۔ جیسے محرمات کا علم اور برہنات کا علم اور سوا  
کا علم جس وہ خبر رسول سے حاصل ہوئے والا علم علم یعنی ایسے اعتقاد رکھے ہوئے۔ واقع کے مطابق جو عارم اور  
ثابت ہو۔ ورنہ جس کو گما ظن ہوگا۔ فقہ ہوگا۔

تشریح: اس سے کہہ سکتے ہیں کہ خبر رسول کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کا خبری بننا تھا۔ ورنہ  
اس سے کہہ سکتے ہیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نظریہ مستدل و موقوف ہے۔ ورنہ  
واس استدلال یعنی ترتیب مقدمات میں نظریہ امکان ہے۔ اس بنا پر یہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے  
معنی میں ہو یا یقین ہی کے معنی میں ہو مگر اس یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم یقین کے  
ذریعہ اور متواترات کا خبر متواتر کے ذریعہ ہو گیا ہے۔ یہ کہہ کر دہ کرنے کے لئے نصف نے فرمایا کہ خبر رسول سے حاصل  
ہونے والا علم اگرچہ نظریہ و استدلالی ہے۔ مگر جب یقین میں وہ علم ضروری کے ساتھ ہے۔

قولہ بالخصوصات الذیہ: ان کے قول العلم ان ثبت بانصر ورفاعہ کو نشان ہے۔ فقہ برہنات  
ہے۔ کا علم بالخصوصات یعنی جیسے محرمات اور برہنات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے۔  
اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔





الرسول هو العلم بكونه خیر الرسول علیہ الصلوٰۃ والسلام لان هذا الحق هو الذي  
 قوترا لاخبارہ، وفي المسوع من فی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذا در ان الاصل  
 وحکمہا کلام رسول اللہ والا مستد لانی ہوا العلم بمصونۃہ وبقوت من اولیہ امثلاً قولہ  
 علیہ الصلوٰۃ والسلام، یبیک ان علی المدعی والیقین علی من انکر علیہ بالو سوانہ خبر  
 الرسول صلی اللہ علیہ وسلم دھو ضروری ہے نہ کہ منکر انہ سے یہاں تک کہ ان کی تبتیہ  
 علی المدعی، وهو اصلہ لانی۔

**ترجمہ** پھر اگر کہا جائے کہ خبر رسول کا مفید علم بھی یقین پر ہے، تو صرف سو زبانی صورت میں ہوگا۔  
 پھر خبر اول یعنی خبر سو زبانی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم مذہب دینے کے جاری بات، صلی علیہ وسلم کی  
 اس خبر رسول کے بارے میں جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو کہ خبر رسول ہے، یا اس کے علاوہ کسی طرف سے اگر ممکن ہو اور  
 آپ کے بارے میں کسی بھی بارہ خبر آپ سے تو اس کے ساتھ فعل ہوگا، یا اس کے علاوہ کسی طرف سے اگر ممکن ہو اور  
 بہر حال خبر واحد شخص اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ پھر اگر کہا جائے  
 کہ جب وہ خبر رسول، سو زبانی یا اس کے رسالت کے کسی بھی ذیل سے اس سے ملتی ہوئے والا علم ضروری ہوگا جیسا  
 کہ ہم سو زبانی اور حدیث کا حکم ہے، اس مستد لانی نہیں ہوگا، برہ جواب دیتے کہ اس خبر میں جو رسول کریم صلی  
 علیہ وسلم سے قوت سے ثابت ہے علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا حکم ہے، اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس  
 کی خبر دینا قوت کے ساتھ واجب ہوگا۔ در اعلم ضروری اس خبر میں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے  
 دین مبارک سے براہ راست، کسی بھی صورت حفاظ کا احاطہ میں ہے، ذراک اور ان کے الفاظ کا ان کے  
 رسول کا کلام ہونا ہے، مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، البیت علی المدعی والیقین علی من انکر،  
 ہے اس کے بارے میں قوت سے معلوم ہے کہ خبر رسول ہے اور اعلم ضروری ہے۔ پھر اس کے خبر رسول ہونے کا  
 یہی اس بات کا علم ہو کہ مدعی پر یقین واجب ہے، اور یہ علم اس مستد لانی ہے۔

فبقولہ فان قيل هذا الخبر اعتراف من روى عنه قول "فهو عليه معنى لا يخفى" والمطابق للآثار  
 الدلت، ہرچہ کہ ایسا علم جو مذکورہ اوصاف کا حامل ہو یعنی جو یقین کے مستند میں ہو یا کسی خبر رسول سے حاصل  
 ہوگا جو سو زبانی ہو، در اس صورت میں وہ خبر سو زبانی داخل ہوگی، خبر سو زبانی خبر اور خبر صادق کی دوسری قسم  
 نہیں ہے گی۔ لہذا اصنف کا خبر صادق کی دو قسمیں قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

قلنا انما اعتراف من روى عنه ما هو خبر رسول، ہرچہ کہ ہمارے یہ بات کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مذکورہ نہیں  
 اوصاف کا حامل ہوگا ہے اس خبر رسول کے بارہ میں ہے جس کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو اور خبر

ہونے کا علم کوئی ذاتی نہیں بلکہ خبر رسول ہونے کا علم فواتر کے ذریعہ بھی ہوتا ہے اور براہ راست زبان رسالت کتاب سے سمیٹنے سے بھی ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ نے انشائاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کوئی رسالت ادا نہیں ہو سکتی اور ارشاد کے خبر رسول ہونے کا علم دلچسپ حاصل ہو، اسی طرح خواب والہاہل کے ذریعہ بھی خبر رسول ہونے کا علم ہوتا ہے۔

اسی طرح بعض دفعہ مخلوق نے اپنے بعض نہاد کو بھی ابراہیم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی جاغلت اور آپ کے کام کے سبب کچھ رازک نکال دیا ہے جیسا کہ جس کے ذریعہ وہ خبر رسول کا قطعی طور پر یقین لیتے ہیں جیسا کہ بعض ائمہ ربیبہ سے مروی ہے کہ کبھی اپنے ذوق سے نہایت پیچ کو غیر صحیح سے اور خبر رسول کا غیر خبر رسول سے مراد ذکر دیتے تھے اللہ تعالیٰ بات ہے کہ فواتر کے علاوہ کسی اور طریقے سے جو شخص کو کسی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہو کہ اس کے لئے اگرچہ خبر رسول مفید علم و تقویٰ ہو، مگر علم و یقین دوسرے درجات میں نہیں ملتا۔

نوٹ: ۱۔ دیکھا خبر الواحد الخیر رسول کے حکم میں دو چیز ہیں ایک یہ کہ خبر رسول مفید علم ہے دوسرے یہ کہ خبر رسول کا جو علم حاصل ہوتا ہے وہ استدلالی ہوتا ہے۔ (جو پہلے بڑا کچھ کتاب سوال مقدمہ کے کتبہ و بعد میں جملہ زبان و فکر کے شرائط نہیں موجود ہیں وہ بھی خبر رسول ہی ہے) اس کے باوجود وہ مفید علم نہیں بلکہ مفید علم ہے۔ یہاں کا مطلب خبر رسول کو مفید علم کہہ کر صحیح ہو گا رواج اس کا جو یہ دیتے ہیں کہ خبر واحد اس نام پر مفید علم نہیں ہے کہ اس کے خبر رسول ہونے میں شہدہ حق کرنا اس کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہوتا ہے مثلاً یہی طور کہ اس میں فواتر کے شرائط پائے جاتے ہیں علم جو جائزہ مفید علم ہی ہوتا، مفید علم نہیں ہوتا۔

نوٹ: ۲۔ زبان قیامی کا حکم ان حضرات کے لئے ہے جو اعتراضات کے متعلق خبر رسول کے حکم کے دوسرے جزاء سے ہے۔ اعتراض کا ماحول یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا فواتر کے ذریعہ معلوم ہو گا وہ متواتر ہو گا اور خبر رسول زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی۔ وہ علامتہ صمد سے نقل کی جاتی ہے کہ اس کی تردید محسوس ہوئی اور چونکہ متواتر اور حسب بات علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں اس لئے یہی خبر رسول سے محال ہونے اور غیر ضروری ہونا استدلالی نہیں ہو گا۔ پس مصنف کا دھڑلہ جب العلم الاستدلالی نہ سمجھتے ہیں۔

قلت انما اعتراض سابق کا جواب ہے حال جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں ایک انکی خبر کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ دوسرے خبر رسول ہونے کے علم سے اس کے معنی کے حصول ہونے کا علم ہے۔ انکی اول ضروری ہے ثانی استدلالی ہے۔ مثلاً خبر رسول کے متواتر ہونے کی ضرورت میں علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا ہے کیونکہ فواتر کے ساتھ حسی بات کی خبر دینا ثابت ہے یعنی ایک ایسی جماعت جس کا متفق ہے کہ کذب ہونا مادہ کلی ہے اس خبر کو فواتر رسول افہم جلتے اللہ علیہ وسلم کہہ رہے ہیں کہ ان کے خبر رسول کے حصول کے متواتر ہونے

کا علم توہ فرائض نہیں حاصل ہو کیونکہ معصوم کا صادق ہونا غیر متواتر ہے اور زمیں سے نہیں مثلاً مسئلہ کذاب کا دعویٰ نبوت متواتر ہے اس کے اور بعد اس دعویٰ کا معصوم کا زنا ہے۔

اسی طرح زبان و رسالت سے ہائے خبر کی کو خبریں اس کے الفاظ کا ادھاک اور ان الفاظ کے کلام رسول ہونے کا علم ضروری ہے مگر اس کے معصوم کے صدق ہونے کا علم اس سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی سے ہائے خبر کی کو خبریں سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس خبر کا معصوم صحیح ہو مثلاً آپ سے زید نے براہ راست یہ بات کہی کہ آگ ایک ٹھنڈے اڈہ کا نام ہے تو براہ راست سننے کی وجہ سے آپ کو مذکورہ الفاظ کے کلام تو یہ ہونے کا علم دفعیہ ہوگا مگر معصوم میں کا کذاب ہونے کا علم کلام پر کوئی نہ کہ براہ راست زبان و رسالت سے سننے کی وجہ سے علم ضروری صرف ان متواتر الفاظ یا سننے والے الفاظ کی خبر رسول ہونے کا ہوتا ہے۔

قولہ: والستدانی لانی، اور علم استدلالی اس خبر رسول کے معصوم کے صادق ہونے کا ہے مثلاً زبان و رسالت "انبیئہ علی المدعی والیمین علی من، انکر کو یحییٰ کو تو فرائض کے ذریعہ اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہوا اور علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ منکر پر مبنی واجب ہے اور یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلالی کے بعد حاصل ہوا ہے یا اس طور کہ ہا جاوے گا البینۃ علی المدعی خبر رسول ہے اور خبر رسول کا معصوم صحیح ہے لہذا البینۃ علی المدعی کا معصوم "مدعی پر مبنی واجب ہے صحیح ہے۔

فان قيل الخبر الصادق انفيده للعلة لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمالي الكذب كالخبر بقدر دم زيد عند سائر قوم في حارة قلنا المراد بالخبر خبر يكون مسبباً لعلم لقاعة الحق بما جرد كونه خبراً مع قطع النظر عن فقرائه المفيدة لتفريق بين رتبة الحق وقدر الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عاقبة الحق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بان الله لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الاول لا الدالة على كون الاجماع حجة قلنا فكذا خبر الرسول، ولذا جعل استدلالاً.

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم یقین ہو وہی قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرآن کے ساتھ ہو جو کذاب کا خیال نہ کر دے مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت ایسے خبر بھی مفید علم ہیں اہم پر جب دیکھ گئے کہ مفید الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین حاصل



قولہ: کاغذ بنو نقد و مع زین الدین اس خبر و حدیث کی مثال ہے جو معروف باخلاق جوئے کی وجہ سے مفید علم سے بعض لوگوں نے اس مثال کو صحیح قرار نہیں کیا اور کہا کہ یہ غیر مفید یعنی نہیں ہوتی کیونکہ باطن کی جگہ زمین میں آگست سے کرنا شاید کسی نے زراعت و اقلطہ پر غور نہ کیا کہ آگست کی قیمت ہر کی ہر اور متہ نام و در اس خبر پر غور نہ کر کے درجہ پڑے ہوں بعض لوگوں نے ایسے خبر احمد کی جو معروف باخلاق تھا پڑنے کے سبب مفید علم پر اس سے زیادہ واضح مثال پیش کی ہے۔ وہ کہ کشلاؤن کا لانی دونوں سے حد سبب فراق ہونا اور موت و نیستی کی کشش سے رو رہا ہونا آپ کو پہلے سے معلوم ہو۔ مگر اس میں اس کے گھر میں غور و غور کی جگہ کے دل سے دور ہونے کی قیاس کرنا اور دیکھنا کہ پروگوں کی بھڑاؤ و غیرہ نفس کا سامان۔ کچھ کر کسی سے پوچھیں کہ کبھی یہ کیا ہے۔ وہ وہ شخص کے گھر کا کھانا ہوتا ہے تو اس خبر واد سے اس کے معروف یعنی خیراتی موت کا مذکورہ خبر کی وجہ سے آپ کو بھیجی ہو جاسکتا ہے۔

نشد و جہیز۔ حدیث ایسے خرافات پر مشتمل ہے جو اس کی کوئی پوری نہ کہنے والے میں جس کے نزدیک مفید علم و فہم نہیں ہے۔ کہ ظن نوی کا مذکورہ یعنی ہے اور نہ کسی مہربانی اور سلام الخیر اور نہ سلام و ہمدردی کے نزدیک علم و فہم کا مذکورہ دوسرے شریعہ کا بھی ہے مذہب ہے۔ جب کہ غیر منصف کے جواب میں شریعہ کے قول مع قطع انقضائے الغرض۔ مفید یا نابینہ کے تصور ہو رہے۔

قولہ۔ قلند الخوند باخلاق و باعزاض سالن کی جواب ہے۔ حسن جواب ہے کہ مفید علم غرض دینی و اخروی اور غیر از سواد میں صحیح ہے اور خبر بہ حد معروف باخلاق و غیرہ قسم سے ثابت ہے۔ ہائی حدیثی خبر از شریعت کی خبر الیہ اجماع کی خبر مذکورہ دونوں مسئلوں میں سے کسی ایک میں داخل ہے اس لئے کہ قسم یعنی اس خبر واد میں جو مفید علم ہو غیرت و ادب و غیرت ہو لڑائی سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس خیریت کی وجہ سے عامۃ الخلق کے سبب علم پر اور ایمان و محبت میں جو جہاد کی خبر متواتر و غیر از سواد میں دو قسمیں ہوں گی کیونکہ خبر واد تو سبب و باخلاق سے خارج ہو جائے گی کہ وہ مجمع خبر کے کہ وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان کوائف کی وجہ سے مفید علم ہے جو اس کی کوئی پوری نہ کہنے والے میں اور نہ اس کے لئے کی خبر از شریعت کی خبریں بناؤ پر ضرور ہو جائے گی کہ بغاۃ الخلق کے لئے کیا ہے۔ مست سبب علم نہیں کیا کہ نہ مذکورہ کے از شریعت عامۃ الخلق سے باوجود مست ہر کلام نہیں ہوتے۔ ہاں وہ مذکورہ کے غیر از شریعت کی غیرت و رسول کے واسطے سے عامۃ الخلق کو پوری ہے تو اس وقت ان کے لئے مفید علم ہوگی۔ مگر اس صورت میں وہ ان کی خبر یا غیرت کی خبر نہیں کہلے گی بلکہ غیر از سواد کی خبر ہوگی۔ مگر اس میں اجماع کی خبر ہو وہ بھی کوئی تعلیم یا غیرت نہیں بلکہ خبر متواتر کے حکم میں ہے کیونکہ جس طرح غیر متواتر ایک ایسی کہ جماعت کی خبر ہوتی ہے جن کا اتفاق علی کذب عادیہ اعمال ہے اس طرح اجماع کی خبر ہے کہ وہ بھی ایسے لوگوں کی خبر ہے جن کو جسد یا نہیں جانتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ خبر متواتر میں کذب کی سچائی کا یقین نہیں ہے اور ان اجماع کی خبر میں یقین یعنی تصدیق امت کی سچائی کا یقین استدلالی ہے ورنہ

مائل ہوا ہے اور وہ دلیل حدیث لا یجتمع اثنی عشر علی الضلالة ہے

قولہ : وقد یجاب عنہ ای عن النقص بخبر اهل الاجماع الخ ای جماعت کے غیر سے جو انقضیٰ وارد ہوا  
تھو کہ بھی مفید نہیں ہے بلکہ اس میں صادق کو ہم مفید علم نہیں ہے وہی قسموں میں اس قدر کہ صحیح نہیں ہے اس کا  
ایک جواب تو ان پر کہ یہ جہاں کے خبر نقل نہیں کیہ خبر سنو تو میں داخل ہے وہیں تو ان کے جواب  
وہ کہ انہوں نے جو جہاں کے خبر نہیں ہے وہاں سے کہ جو کہ قسم و خبر جہاں سے ہے وہیں تو ان کی خبریں دلائل و دلوں  
سے قطع نظر کرتے ہوئے کسی خبر پر نہ کی وجہ سے اکثر الفتن کے لئے سبب مر ہے اور انہوں نے ان کی خبریں دلائل و دلوں  
سے مفید علم ہے جو جہاں کے جہت ہوئے پر ان کرتے ہیں مثلاً ی کریم صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع اثنی عشر  
علی الضلالة علی بات پر یہی امت کا جہاں نہیں ہو سکتا یعنی جس بات پر یہی امت اجماع و اتفاق کرتے رہے  
حق اور صحیح ہے

قولہ : فکذا حدیث الرسول الخ نہ کہ یہ جو جواب کو رد نہ کر رہے ہیں مائل اس کا ہے کہ خبر رسول  
بھی ممکن خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی روایت  
سواء سے ثابت ہے ایسا جہاں سے مائل ہونے والا علم مستند کی وارد ہو گیا تو نہ رہا جواب صحیح مان لیا  
ہائے کہ انہوں نے جو جہاں کے خبریں ہیں وہ جہاں سے کہ وہ ممکن خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جہاں کے جہت ہونے پر ان  
کو تو ان کے دلائل کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں  
سے نہ تو نہیں ہوگی بلکہ قسم و دلائل کے خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں ان کی خبریں  
مراد قسم ہے کہ انہوں نے صاحبہ جو اب کا مطلب سمجھ نہیں جہاں دینے والے کا مقصد انہوں نے جو اب کا خبر کو قسم سے  
خارج کرنا نہیں بلکہ اس کو تو ان کے بیان کے خبر انہوں میں داخل کرنا ہے اس طرح کہ انہوں نے جو اب کی خبریں ان کی خبریں  
وجہ سے مفید علم ہے جو جہاں کے جہت ہونے پر ان کرتے ہیں۔ اور انہوں نے جو اب کے جہت ہونے پر دلیل نہیں دلائل لا یجتمع  
اثنی عشر علی الضلالة ہے اس جہاں پر انہوں نے جو اب کی خبر خبر رسول کے قسم میں ہوئی۔

وَأَمَّا الْحَقُّ وَهُوَ قَوْلُهُ الْفَقْرُ بَيَّهَاتُ عَدَدِ الْعَدَمِ وَالْإِدْرَاكُ لِهَوَا عَيْنِي بِشَوْنِهِ غَيْرُ بَيِّنَةٍ  
بَيِّنَتِهَا الْعِلْمُ بِأَنْفُسِ رِيَاةٍ عَدَدِ سَلَامَةِ الْوَكَايَاتِ وَتَبْيِهُنَّ جَوْهَرُ شِدَارَةِ مَبْدِ الْعَاثِيَاتِ بِتَوَسُّطِ  
وَالْمَحْسُومَاتِ بِالْمُتَّهَدَةِ۔

دور بہار عقل اور وہ عقل اس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے وہ علوم و دراکات (انظروا انی استغفر  
لکم) ہے اور یہی مراد ہے ان کے اس قول سے کہ عقل وہ افق قوت ہے جس کے نتیجہ میں آلاستہ  
ادراک آتی درستی کے وقت بعض خبر و ریات کا علم ہوتا ہے اور بعض دلوں کی طرف سے کہا جاتا ہے کہ عقل

یسا جو ہے جس کے ذریعہ وہ اس سے غائب چیزوں کا داخلی اور توہمات سے اور کموسات کا شہدہ ہے اور اسے

ہو اسے

فولہ اتم اعتقاد عقل کا اعتقاد ملک اور اعتقاد میں عقل مشہور ہو رہا ہے جو اس کے عقل میں ہو رہا ہے

تشریح

نہر ہے اور عقول خاص کے فکر سے داخل میں ہو رہی ہیں ان کا جو ہے عقل نہیں ہے نیز اس کے عقول شریعت کی بات

ہیں ہی اس کے عقول میں اور عقل خاص ہے عقل لغال کہنے میں ہے اس کے ہے اور عالم عقول کا اعتقاد عقول میں ہے عقول میں

عقل سے عقل مذکور ہو رہی ہے بلکہ عقل نظری ہر دہم جس کو قوت عقول اور قوت علیہ بھی کہتے ہیں ہم عالم عقول میں

کے لئے ایک مثال سے بکھارتے ہیں اور اس میں کہتے ہیں کہ کسی چیز کو اس میں جو ہے اس میں اس میں اس میں اس میں

کو رہنے کا اثر و تفسیر و عقل کہتا ہے اور دوسرے کے ترک و ترک کرنا اور عقول کہتا ہے دوسری بات ہے

بہرہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا کہتے ہیں اس کے تفسیر کے بعد میں کہتے ہیں کہ کسی چیز میں اس کے ترک و ترک کرنا

ہر دہم کہتے ہیں کہ اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

برودت کو ترک کر کے جو اس کے ساتھ منصف کر رہی ہے اس کے اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

یہ عقل اگر اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

کا اثر و تفسیر و عقل ہے اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

اور اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

ہو رہی ہے بالکل ہی طرح انسان میں ایک وقت میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں

سے کو کمال علم کہتا منصف ہو رہی ہے اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں اس میں



مصلحت کرنے کی استعداد جو اس درجہ میں قوتِ نظریہ عقل ہلکے کہلاتی ہے، کیونکہ ضروریات سے نظریات کو جو مصلحتوں سے  
کاٹنے کی استعداد حاصل ہے۔

تیسرا درجہ یہ ہے کہ فرائض خیال میں نظریات اس طرح جمع ہوں کہ نفس صواب ہے، از بس قوتِ نظریہ عقل کی حاجت  
کے عقل استعداد سے ان کے اختلاف پر قادر ہو۔ قوتِ نظریہ کو اس درجہ میں عقل باطن کے ہیں۔ جو تمام درجہ ہے  
کہ نظریات جمہ و کثرت نفس کے پاس حاضر ہوں۔ ان کے اختلاف کی ضرورت کی بناء پر، جب قوتِ نظریہ اس مقام کو  
پہنچ جاتی ہے تو اسے عقل استعداد کہتے ہیں۔ اس قدر ہے کہ آپ کو محسوس ہو کہ جو کچھ گذر رہا ہے وہاں، ہم عقلِ نظریہ یعنی  
قوتِ نظریہ کے ہیں، مگر قوتِ نظریہ کے ساتھ نفس تصفا جو آپ کے جوہر ہیں، تو ان کے لئے مذکورہ ناموں کے ساتھ  
نفس کی جو سو سو کہ ہے، چنانچہ "اسم"۔ "زنی حرم" شامیہ نے فرمایا: "عقل نظریہ کے مراتب بیان کرتے ہوئے  
فرمایا کہ نفس اگر مسلسل تمام علوم سے فراہم ہو اور علوم کو بخوبی سمجھ سکے اور عقل کو عقل سمجھ سکے  
اور اگر نفس علوم سے خالی نہیں ہے، بلکہ ضروریات باطن اس کو دیکھتے ہیں تو اس حالت میں اسے عقل بانگہ کہیں گے۔ اور  
اگر نظریات بھی عقل میں مگر جوہر نہیں ہیں، البتہ نفس کو عقل اخلاقی اور توجہ کے درمیان ان کے استعداد پر قدرت ہے تو اس  
حالت میں اسے عقل باطن کہیں گے اور اگر قدرت حاصل ہو، اور مانع نہیں ہیں غالب ہونے کی نہیں کہ ان کے استعداد  
کی ضرورت پیش آئے تو اس حالت میں اسے عقل استعداد کہیں گے۔ شیخ ابو علی سینا نے بھی کہا ہے: "البشر والوحوش  
اس کے موافق بات کی ہے کہ نفس عقل بانگہ ہوتا ہے، عقل باطن ہوتا ہے، عقل باطن ہوتا ہے۔"

تو لہذا، وہ قوتِ نفسانیہ عقلِ نظریہ کی تعریف ہے عقلِ نظریہ کی تعریف بعض لوگوں نے جوہر کے کی ہے۔  
اور بعض لوگوں نے عقل قوت اور صفت کے لیے جو عرض ہے اس لئے اس تعریف کے اعتبار سے عقل باطن ہے اور  
راہِ تہذیب ہے۔ یہ عقلِ نظریہ کی تعریف لوگوں نے مختلف الفاظ میں کی ہے۔ مگر سب کا اصل ایک ہی ہے۔ ہم تعریف  
پہنچ کر تعریف ذکر کر کے ان کا وجہ مختار بھی تحریر کرتے ہیں: پہلی تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے اس کا اصل ہے کہ عقل  
نظریہ نفس کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے اس کے اندر نظریہ علوم کو قبول کرنے اور عقل سے جنون کو روکنے کا بلانگی  
استعداد پیدا ہوتی ہے۔ دوسری تعریف جس کو شارح نے ذکر کیا ہے، وہ "عقل" ہے، "وہو المعنی بعقولہ غریزۃ لیتجہا الہم  
بالضروریات" سے نقل کیا مشہور مفکر حوثی اسد عباسی کی ہے، جنہی کی مدلولات میں ہماری رحمت اللہ علیہ کے عقیدہ  
اور روایات سے متصداق ہیں، اور ان کا برصوفیاء میں سے ہیں۔ اس تعریف کا اصل ہے کہ عقل ایک ایسی نظریہ قوت  
ہے جس کے نتیجے میں بعض ضروریات کا علم باطن ہوتا ہے، یہی تعریف اصل ہے پہلی تعریف اس کا نتیجہ ہے اس لئے  
کہ جب ضروریات کا علم باطن ہوگا، تو لازمی طور پر ان ضروریات سے نظریات کو حاصل کرنے کی استعداد پیدا ہوگی۔  
شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بناء پر اپنے قول "وہو المعنی بعقولہ غریزۃ لیتجہا الہم بالضروریات" سے دونوں تعریفوں کا اصل

ایک قرار دیا آپ دونوں قرینوں کے الفاظ جمع کر کے ایک جو قرین قرار دینے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں "هو قوة محورية للنفس يتبعها العلم بالضروريات وتستبعد النفس بها اى بتلك الضروريات معلوم وانما درساكات" یعنی عقل انسان کی وہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں ضروریات کا علم بالفعل ہوتا ہے اور ان ضروریات سے انسان میں علوم نظریہ کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے اور مراد کے لئے اسے عقل اس میں جیسا عقل بالملک کہلاتی ہے اس لئے عقل بالملک کی تعریف ہوئی۔

تیسری تعریف یہ ہے کہ عقل بعض برہانیت کے علم کو کہتے ہیں جو تعریف بھی دوسری تعریف کی فرع ہے کیونکہ برہانیت کا علم اس فطری قوت کے نتیجے میں حاصل ہو سکتا ہے جس کو دوسری تعریف میں عقل قرار دیا گیا ہے۔

چوتھی تعریف یہ ہے کہ عقل وہ علوم ہیں جو روزمرہ کے احوال و خبروں سے حاصل ہوں کیونکہ تجربہ کار اور آدموں کا رہی کو عامل کہا جاتا ہے انگریز کا رکروٹولی اور بائبل کہا جاتا ہے اس معنی میں عقل کو عقل منشی بھی کہا جاتا ہے جو ٹرہا ہے میں کامل ہوتی ہے یہ تعریف دوسری اور تیسری تعریف کی فرٹ ہے کیونکہ عقل بالحقى انانى یعنی قوت نظریہ کے نتیجے میں عقل بالحقى انانى یعنی علوم برہانیت حاصل ہوتے ہیں وہ علوم برہانیت کے تجربوں کا علم ہوتا ہے

پانچویں تعریف یہ ہے کہ عقل سے مراد یہ ہے کہ قوت فطری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر اس کی نظر دور اندیشی کا طرف داعی شہوت کا زلا کر سکے یہ تعریف بھی دوسری تعریف کا فرع اور فائدہ ہے۔ اور تعریف انشى بقرہ کثرت سے واقع ہے مثلاً کہا جاتا ہے کہ عمر خرد خدا کا نام ہے حالانکہ خوف خدا علم کی حقیقت نہیں بلکہ علم کا فرع اور فائدہ ہے خلاصہ یہ کہ دوسری تعریف میں اصل ہے یعنی عقل ایک فطری قوت ہے ہوائی تعریف کا نتیجہ یا فرع ہے۔

پھر جاننا ہے کہ عقل کی مذکورہ اقسام میں سے اولیٰ دوم اور سوم فطری اور طبعی ہیں۔ اندم فی اس لئے کہ دنیا ہی ہے فطری قوت کا اور اول اس لئے کہ وہ دوم میں داخل ہے جب کہ دونوں قرینوں کے الفاظ جمع کر کے میں نے ایک تعریف قرار دے دی ہے اور سوم اس لئے فطری ہے کہ وہ برہانیت کے علم کا نام ہے اور برہانیت کا علم نظریہ ہوتا ہے اور کوثر الذکر دو قسمیں کسی ہیں جسے کسی بھی کہتے ہیں اس لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اوشا ہے۔

وَأَيْتُ الْعَقْلِ عَقْلِيَّوْنَ فَطَبْعُوعِ دَسْمُوعِ

وَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعِ إِذَا لَسِدَ بِكَ مَطْبُوعِ

كَمَا لَا تَنْفَعُ الشَّمْسُ وَضُوءُ الْعَمِ مَسْمُوعِ

میرے خیال میں عقلیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک فطری اور دوسری کسب اور جب تک فطری عقل مذکور کسی عقل مذکور نہیں جس طرح کہنے کی روشنی کے بغیر آفتاب کی روشنی مفید نہیں۔

ترجمہ

قولہ: قوت کا اطلاق کبھی ہونا اور کبھی نہ ہونا جس کی وجہ سے وہ ذیل شاخ میں شقت طلب کاموں کو انجام دے سکتا ہے اس صفت کے مقابلہ میں جو صفت ہوئی ہے یعنی جس کی وجہ سے افعال شاقہ کو انجام دینے سے عاجز ہوتا ہے اس پر صفت صفت کہ اطلاق ہونا ہے اور کبھی قوت کا اطلاق نہ ہو جس کی وجہ سے یہ کام ہے جو مبدأ فعلی و العادل اور مبدیہ تعبیر و تفسیر ہے یہاں قوت سے یہی مراد نہیں اور اما العقل سے منقہ کا ہے میں اس کی وضاحت گفتم چکی ہے۔

قولہ للفلسفہ۔ فلاسفہ کے نزدیک نفس سے مراد وہ جوہر فزوقی ملازم ہے جو جسمت جلد اور ہڈی سے  
اسی وجہ سے اسے جوہر معانی بھی کہتے ہیں۔ البتہ شہم سے ماہر ہوتے ہوئے جسم کے ساتھ ہر تصرف کا خلق رکھتے ہیں  
مثلاً آپ کے منہ کی طرف کوئی دھوکا مٹا بیٹھتے تو آنکھ فوراً تھمک جاتی ہے۔ بچہ کوئی یا مریض نفس گرا کر ہے۔ اسی طرح  
سے ایک آدمی کسی غصہ و کینہ سے کھڑی ہو کر کسی نظر دل سے دھجھکتا ہے تو بچہ دردہ پٹا چھوڑ دیتا ہے۔ مہلک  
یہ رہتا ہے۔ یہ سمجھنے والے کے نفس کا تصرف ہے جس کو نظر گستا کہتے ہیں۔

اور متکلمین اہل اسلام میں سے بعض حضرت نفس سے انسان کی وہ صفت مراد لیتے ہیں جو غضب و رنج و حسرت کا باعث ہے۔ اہل تصوف پر یہی اس مسئلہ میں کہ وہ نفس سے وہ قوت مراد لیتے ہیں جو صفات مذکورہ سے پہلے  
وہی ہے وہی ہے اور وہ نفس سے جہاد کو بھی ترغیب دیتے ہیں۔ حدیث شریف "اِنَّ الْفَاغْرَ كَيْفَ يَفْقَهُ" الٰہی ہیں۔  
جنہیں "نفس" میں بھی نفس سے بھی مراد وہی ہے جو کہ مراد ہے کہ نفس تر نفس ہے۔ درحقیقہ اہل شریعت  
ہند یہ قول جو مخالفین انشاء کے نزدیک تفسیر ہے کہ نفس ایک امزج غریبہ کی نور و روحانی ہے وہی مذکورہ نام  
اقلام شریعہ و جہاد و مراد کا غضب اور کائنات و فناء و مصلحت ہے وہی انسان حقیقی ہے۔ کتاب میں غلام نفس سے بھی  
میں مراد ہیں اس وجہ سے ہم نے اس کا ترجمہ لغت ان سے کیا ہے۔ جو مراد ہی اس کے لئے مذکور اور سواری سے چھٹی  
انسان نہیں ہے اس لئے کہ ایک مثال سے سمجھنے کے لئے کہ نفس کی موت واقع ہو گئی۔ ابھی اس کی ماضی زندگی بھی  
نہیں تھی بلکہ گھڑی میں رکھی ہے کچھ کہنا چاہتا ہے کہ راشد کو نقصان ہو گیا اور حال ہو گیا رخصت فرما گئے۔ رفتی غلط  
سے حائل وغیرہ وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ جسم مادی کا تو نقصان و ارتحال ہوا نہیں۔ وہ تو گھڑی میں موجود ہے معلوم ہوا کہ راشد  
جو جسم مادی نہیں بلکہ اس جسم مادی میں کوئی اور چیز تھی جس کو راشد کہنا چاہتا تھا۔

پھر کسی نفس عاقل و خفیہ سے مختلف احوال و وقت میں مختلف احوال کے ساتھ رسوم پر ہے اگر اس میں سے کسی ایک کوئی شہادت سے متصل ہو اور نہ ذرا ہی کرے کہ نہ اسے اضطراب ناک ہو جائے الہی احکام کی تعمیل میں کسی قبلہ کوئی گرائی و اضطراب و ریس و چیخ نہ ہو تو نفس مطمئنہ ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "یا ایہا النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة موضیة فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی"

اور اگر عقل الہی کے تحت ماسک نہ رہے بلکہ امر الہی کے خلاف شہوت موجود ہونے کی وجہ سے قدرت سے اضطراب اور  
نہیں دہشی ہو کر نفس اس شہوت کو دفع کرنا پسے اور اس سے عارضہ کرنا پسے مثلاً ناز کا وقت ہے خواہش برہم رہی ہے  
کر سوجائی اور ناز نہ پڑھیں مگر نفس اس خواہش سے عارضہ کرنا پسے کہ نہیں یہ غلط بات ہے تو اس وقت نفس پر  
ہے یہ محسوس ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے اپنے بزرگ کلام میں اس کی قسم کھائی ہے۔ چنانچہ فرمایا لا اقسہ بال نفس  
الذی کہنتہ۔ اس میں لا ناز ہے اور ظاہر ہے قسم با عقل اور محسوس ہی کی کھائی جاتی ہے۔

اور اگر امر الہی کے تحت نہ تو ماسک رہے اور نہ امر الہی کے خلاف شہوت سے عارضہ کرے بلکہ جے جن درجہ اعتدال  
شہوت کی تعمیل کرے تو نفس ناز نہ رہے یہ معلوم ہے جب کہ ارشاد درجہ بانی ہے ان النفس لا تمارا بالسوء

فولہ للعلوم والذراکات علوم وادراکات ہر ایک سے اگر تصورات اور تصدیقات دونوں مراد ہیں تو ادراکات  
کا عقلی موم پر عقل بعد از مدنی عقل الہی کے حکم سے ہوگا اور اگر علوم سے فقط تصدیقات مراد ہیں تو ادراکات سے  
تصورات مراد ہوں گے بہر صورت تصورات و تصدیقات سے خط نظر تصورات اور تصدیقات مراد ہیں اور عقل  
یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کو نظری تصورات و تصدیقات کے قبول کرنے کی استعداد حاصل  
ہوتی ہے اور مراد عقل کے لحاظ سے قوت عقل الہیہ ہے اور بعض ذوقوں سے علوم وادراکات کو جہاں امت اور نظریات  
کے اعتبار سے عام رکھا اس صورت میں جہاں تعریف یہ ہوگا کہ عقل اس قوت کا نام ہے جس کی وجہ سے نفس کی علوم ضروری  
و نظریہ کے قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ با عقل ضروریات و نظریات دونوں سے خالی ہے نہ تو  
قبول کرنے کی صرف استعداد موجود ہے اور مراد عقل کے بیان میں یہ ہوگا کہ عقل کو استعداد محسوس کے  
درجہ میں عقل بہرہ دہی کہتے ہیں۔ لہذا محسوس پر یہ تعریف عقل قبولاتی کی ہوگی پھر شرح کا اپنے قول دھوا المعنی بقدر  
عزیمۃ قوس دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا صحیح نہ ہوگا کیونکہ دوسری تعریف میں بعض ضروریات کا علم با عقل  
ہو رہا تھا گیا ہے اور اس درجہ میں عقل کو عقل بالمشک کہتے ہیں اس لئے میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ علوم وادراکات سے  
صرف نظریات مراد ہوں گے حسب تشریح سابق دونوں تعریفوں کا حاصل ایک قرار دینا ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ احکام شرع  
کی تکلیف کا مراد بھی عقل بالمشک ہے۔

قولہ: دھوا المعنی یعنی دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ المعنی یعنی یعنی یہ ایک معنی مراد کرنا ہے  
مفعول ہے اس کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاتا ہے۔

قولہ: العلم بالضروریات ضروریات سے بعض ضروریات مراد ہیں مثلاً واجب کے واجب ہونے،  
حالی کے حال ہونے اور ممکن کے ممکن ہونے کا علم کیونکہ انسان بعض دائرہ بعض ضروریات کے علم سے خالی نہ رہتا ہے  
اس کے باوجود وہ فاعل ہوتا ہے معلوم ہوا کہ کل ضروریات کا علم با عقل ہوا ضروری نہیں۔

قولہ: عند صلا مئة الآلات. امانت دہاک معنی حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ ہزار عقل ہے مگر سب ایک  
 حواس کے بغیر محال ہیں ہر گاہ مشابہ ہو یا شخص عاقل ہے مگر حواس قوم ہوں اس کے عقل ہونے کی وجہ سے وہ علم سے غافل ہے  
 دشمن جو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ایسے آدمی ہیں جس کے ذریعہ ہر نظریات کا دور کی اور سر نہایت سے اندر محسوسات کا  
 مشاہدہ سے اندر تک کیا جاتا ہے۔

اس تعریف میں غائبانہ سے مطلقاً نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہیں یا تصدیقات ہوں اور جو کہ نظری تصور کو  
 برسی تصورات کے واسطے سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو تعریف و نظری تصدیق کو جن پر بھی تصدیقات کے واسطے  
 سے حاصل کیا جاتا ہے ان کے مجموعہ کو دین کہتے ہیں اس بناء پر وہ تصدیقات دلائل اور تعریفات دونوں مراد ہوں گے۔ عام  
 طور سے شرعاً کہتے ہیں کہ اس تعریف کی روش عقلی ہے یعنی نفس یا قلبیہ مگر عقل پرستی آتی ہے کہ اس تعریف میں یہ دلیل  
 یہ کہ عقل عقل کے ذریعہ اس کو ہر صورت پر ثابت کرتا ہے اور نفس یا قلبیہ کہ اس کو نہیں بلکہ دہر کہ ہے بھیریت کہیے  
 نام آتی ہے۔ ہن اگر کتباً یا تہ کی طرح ”بدن دل“ میں یا تو کو زندہ دلائل پر جائے اور یہ کہ ایک ہی صنف حروف  
 پر چاہے تو اہل یہ تعریف نفس یا عقل کی ہوجائے گی۔

مقلد: جو ہر عقل کی پہلی تعریف قوت سے کی گئی تھی جو عرض ہے اس سے پہلی تعریف کے ہی طرح عقل عرض  
 ہے اور اس تعریف کے لحاظ سے جو رہی ہے۔

قولہ: فهو سبب الخلف ايضا. صرح به لما فيه من خلاف السببية والملاحدة  
 في جميع الظهوريات وبعض افلا سببية في الانهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء  
 والحوال ان خلاف لعدا النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيداً للعقل على ان  
 ما ذكرتم استدلال بنظر العقل. فحقيقه اثبات ما نفيم فان زعموا انه معارضة للعدا  
 باطل استدلالاً اما ان يفيد شيئاً فلا يكون فاستدلالاً اولاً يفيد فلا يكون معارضة

تو وہ عقل بھی سبب ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی عقل کے سبب علم ہونے کی اصطلاح  
 کی کیونکہ اس میں سبب اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر راز بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور  
 تناقض آراء کی بناء پر انہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ کثرت اختلاف اور تناقض آراء نظر کے  
 فاسد ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے مافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جو ہم  
 نے ذکر کیا۔ اگر انہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے تو عقل مفید علم نہیں ہے تو نظر عقل ہی سے استدلال  
 ہے تو احمقانے اس استدلال میں اس چیز کا ثبات ہے جس کا نام نے نکال دیا ہے۔ پس اگر وہ کہیں  
 کہیں جو ہم نے ذکر کیا کہ انہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے تو عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ

وتمہارے قول، فاسد و فخر صحیح مفید علم ہے، کارہائے قول، ناسد و کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں،  
سے معارضہ ہے، ہم کہیں گے کہ اسی نظر فاسد کے ساتھ تھا و اسرار صمد، تو کچھ مفید و مطلب، ہوگا تو سب نہیں  
ہوگا۔ یہ مفید و مطلب، نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا اور ہمارا قول، نظر مفید علم ہے معارضہ سے محفوظ ہے گا،

فولہ، مسترح بلکہ الحوائج ایک سوال مفید کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ابتدائے صنف نے  
اپنے قول "واسباب العلم ثلاثۃ الحوائج السلیمة والخبر الصادق والعقل"

میں حواس اور خبر صادق اور عقل فیوں کا سبب علم ہو یا صراحت سے بیان کیا، اس کے بعد مقام تفصیل میں ہر ایک  
کے سبب علم ہونے پر "واجب للعلم الصریح" اور "یوجب العلم الاستدلالی" وغیرہ الفاظ سے  
دلائل لگی، لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی، پھر عقل کے سبب علم ہونے کا لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ  
کیوں صراحت فرمائی، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے کا مسکن عقداؤ کے مابین مختلف ہے، ہر ایک  
وجہ سے متعلق تاکید بخلاف بناء پر صنف نے اس کی تکرر صراحت فرمادی اور اختلاف آراء پر بھی ہر گونہ کارہائے  
کے سبب علم ہونے میں بھی ہے مگر اس کے سبب علم ہونے کا کارہائے یک، یہی چیز کا کارہائے ہر قابل افتاء  
نہیں، اس وجہ سے اس میں ایک ہی تکرر نہیں سمجھی گئی۔

فولہ، لما قبلہ من خلاف التوجہ بین اور صمدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہوگا کا  
کرتے ہیں، اور بعض فلسفہ انسانی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید  
علم ہونے کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ الیات عقل، الہی کی دسترس سے باہر ہیں، اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ سے  
زیادہ ظن، حاصل ہو سکتا ہے علم نہیں حاصل ہو سکتا، یہاں بھی کہ سنی میں ہے۔

مفید نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفوذ فکر کے بعد حاصل ہونے والے  
اعتقاد کے حق ہونے کا علم اور صمدہ کی وجہ سے قوس اعتقاد کی غلطی زکا ہر ہوتی ہے، حالانکہ نفسی کام سنی ہے  
خارجہ، یہ دیکھنے والی کہ سبب ہوتے رہتے ہیں، کسی مسئلہ میں ایک شخص کا سبب پتلا نظروں کے نتیجہ میں کچھ ہو سکتا ہے  
پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو نہا ہے، اور دوسرا سبب اشتیاق کر سکتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا ظاہری سبب تو یہ دوسری نقد کا عنوان ہونے  
کی وجہ سے در اور سنسٹل کو مستلزم ہوگا، ہم انھیں یہ جواب دیتے کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا  
جب ظاہر ہو گیا تو یہی ظاہر ہوگا کہ اس نظر سے یہ اعتقاد حاصل ہوا تھا، نظر میں جس بھی بلکہ نظر فاسد بھی تو نظر فاسد کے  
مفید علم ہونے کی غلطی ہوئی، ذکر نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی، اللہ پر نظر صحیح کو مفید علم ہو رہے ہیں۔

اولیٰ ملاحظہ، دلیل پیش کرتے ہیں کہ عقل و فکر کے نتیجہ میں یہ اعتقاد میں، ہم از بدست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید

علم ہوئی اور اختلاف نہ ہوا، جواب یہ ہے کہ اختلاف نظر کے لئے اس کی وجہ سے ہے جو نظر جمیع کے مفید علم ہوئے مافیہ میں۔  
 قولہ: "والمستطاع ان لا یصلحہ" سے مراد ہے خدا، البتہ فلسفہ کے اثر سے پیدا ہو جو اسے ہر کے  
 حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا۔ اس نذر سے بڑھ کر خداوند سے ہی خدوئی وسیع کی اگر اس حدیث کے کچھ کلمہ ہر  
 ہی توحید کی ان معانی سے ظہور ہو رہی نسبت سے جو خود دے اور مغز سے چھلکے اور چست ہو، جبکہ صرف ان کلموں  
 کو دیکھتے ہیں اللہ کے ہاتھ میں پوست کی جام سے ہے، عقد حق کے عالم میں اور ان کے ہاتھ میں مغز ہے۔ وہ جتنا  
 دیکھ کر یہ اختلاف دراصل مقام کے ہونا، نہ اس میں نہ توحید، نہ ان میں آؤں کہ مجھے جس جگہ اس سے مراد کچھ درجہ  
 ہی نہیں، علم عربی اسرار کو ہے، چنانچہ انھوں نے نبوت و امامت اور اصطلاحات شریعت کی اس معانی تفسیر کی تھی  
 کہ دی میں جس کے معنی انوار کو نے مندرجہ ذیل میں۔

• نئی اس ذات کا نام ہے جس پر وقت اور سب سے زیادہ فیضان ہے، جسے کبھی پرستی کا نام نہیں، صرف فیضان  
 کا نام ہے، حجاز سے مراد: چیز ذاتی حقیقت کی طرف دلیس کا ہے، جرات سے مراد: افتاء، راز ہے، عقل سے مراد  
 قدیم عقیدہ راز سے مراد: علم، عقل کے نقطہ کوئی ایسی کشتی کی طرف متعلق کرنا جو عجب میں شریک نہ ہو، عقیدہ سے مراد  
 مذہب و اہلیہ کے علاوہ ہر مذہب سے برائے، مصروف سے مراد: ہر وقت کی طرف دعوت اور کوفت سے مراد: افتاء  
 راز سے مراد: ہر چیز و اشیاء پر جس سے مراد اس طرح کا نام، عقل کا خیال اور مزاج، معبود ہے، پرست گاہ میں اور ہر علم  
 نہ ہر کچھ خود ذات کی ذات ہے، ہاتھ کو ہے مراد: قدرت ہی کی ذات ہے، فرشتہ مجید میں حقانیت سے مراد  
 علم کا وہ ذات ہے آتش نمرود سے مراد: مرد کا غصہ ہے نہ کہ حقیقی سنگ و عجبہ وغیرہ انار و عجبہ و عجبہ  
 حصہ اول

قولہ: "بناؤ سے" کثرت اختلاف، یعنی مفید اور محدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب  
 علم ہونے کا انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی ہے گی در کہا جائے گا۔ وہاں  
 بعض سبب العلم فی النظریات، الصریح فیہا اختلاف، واکثر اختلاف، عقلائیہا  
 بشیہ، فاعلم ان العقل یشیر بہ سبب العلم

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوئی، تو اس میں نہ سبب عقل کا اختلاف نہ ہوا، لیکن نظریات میں اس  
 عقل کے اختلاف کثرت سے واقع ہوا اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

قولہ: "والمجرب ان ذلک" سہید درمہد کے مستند ماہر کا جواب ہے کہ عقل کے مفید  
 علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی تفریح کے مفید علم ہونا ہے اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر  
 کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا فساد نظری و وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظریہ جمیع کے مفید علم





لا یلیق بهذا الكتاب.

ترجمہ پھر اگر کہا جاسے کہ نظر کا مفہوم بطور اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے ذیل

آئے گا اور یہ دور ہے ہم جواب دینے کے ضروری ہیں بعض اختلاف ہوتا ہے غلطی کے درجے سے یا اس طرح (تفسیر کے)

ادراک میں آتی ہوئے کی وجہ سے کیونکہ عقل کے تقاضا اور عقل سے صادر ہونے والے آثار و احوال کی درجہ

اور اخبار اور حادثات کی مشابہت سے بدلتی طور پر عقول میں تفاوت ثابت ہے اور نظری بعض دفعہ علمی معصوم

تفسیر سے ثابت ہوتا ہے جس کو فطرت کے تفسیر میں کیا جاتا ہے کہ کہ ہوتا ہے اللہ لم یخلقوا

کل متغیر و حادث اربعین کے ساتھ حدیث عالم کے علم کا ذکر و جملہ ہے اور یہ انکار و اس نظر کے خاص ہونے کی

وجہ سے نہیں بلکہ اس کے جمع ہونے اور نظری شرط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر یہ نظریہ جو نظر کے شرط

پر مشتمل ہوگی مفہوم علم ہوگی اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب سے مناسب نہیں

قولہ فان قيل لای نظر عقل کے مفہوم ہونے کا انکار کرنے والوں کی طرف سے مشہور ہے

**تشریح**

سے حاصل اعتراض یہ ہے کہ نظر عقل کا سبب علم ہونا دو حال سے خالی نہیں ضروری ہو گیا

نظری ہوگا اور دوسرا عقول باطل میں لہذا نظر کا سبب علم ہونا نہیں ہے اسے کہ اگر نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہوگا

تو اس میں ایک طرح اختلاف نہیں جس طرح ایک کے دو کشف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں لیکن نظر کے

سبب علم ہونے میں اختلاف ہے جس سے معلوم ہو کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری نہیں ہے اور ثانی یہی نظر کے

سبب علم ہونے کا نظری ہونا اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں نظر کے سبب علم ہونے کا نظریہ ثابت کرنا چاہیے

اور آخر سے اس وقت ثابت ہوگا جب نظر سبب علم ہو تو نظر کا سبب علم ہونے کا نظریہ سبب علم ہونے پر موقوف ہوا

اور یہ دور ہے جو باطل ہے لہذا نظر کے سبب علم ہونے کا نظریہ ہونا باطل ہے اور جب نظر کے سبب علم ہونے

کی دونوں شعبیں باطل ہو گئیں تو نظر کا سبب علم ہونا بھی باطل ہو گیا

قولہ قلنا ان ضروری الخ یہ جواب اس اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظر کا سبب علم ہونا ضروری ہے

اور اس پر تصحاح یہ کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا ہے صحیح نہیں ہے بلکہ ضروری میں بعض دفعہ خدا کی

سے اختلاف ہوتا ہے جیسا کہ مسطورہ تمام ضروریات و وجہات کے وجود کا انکار کرتے ہیں اور بعض دفعہ

ایک تفسیر ضروری میں اختلاف بعض لوگوں کے موضوع اور محمول کا مجمع اور ادراک پر مشتمل وجہ بھی ہوتا ہے

کیونکہ سب کو عقلیں یکساں نہیں ہوتیں عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل السنۃ کا اتفاق ہے اور عقل کے

صادر ہونے والے آثار و حکایت بھی عقول کے متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں مثلاً امام اعظم ابوحنیفہ

نے ایک مرتبہ اپنے ایک رفیق سفر کے بیٹے کے لئے پانی مانگا۔ اس نے بوفیت دینے سے انکار کیا۔ امام صاحب نے منہ ملتے دام دس درہم کے عوض اس کا سر پانی خرید لیا۔ پھر ایسا تو کہ امام صاحب نے منہ ملایا اور اس رفیق سفر کو گھٹنے میں شریک کر لیا۔ جب اسے دس روپیہ قریب پانی مانگا۔ امام صاحب نے فرمایا کہ پانی بیزار میں درہم میں ملے گا۔ مرنے کی آواز دے کر امام صاحب نے درہم میں سے ایک پونہ پانی خرید لیا۔ اس کو سب سے امام صاحب نے اپنے پیچھے بھی دیا۔ اس نے اور پانی بھی مانگا۔ اس کے برخلاف ایک دوسرے شخص کا عقل کا حال ملاحظہ فرمائیے کہ اس نے ایک سنگی توبان کی فی اجرت میں روپیہ دو یا تھنی واپس ملنی چاہئے۔ رینگا رہا نہ ہوئے کی وجہ سے لائی نہ بہت کہ کہ جہد میں سے لینا۔ مگر شخص واپس ہر اقدار لائی نہ کہ کہ تھا ایک بستر پر چلے وہ یہ کہ تھنی کے غم میں اس نے تھک سزا دے تھنی سے عورت تھنی کی بیوی کا سر جوڑ دوں گا۔ یہ صاحب منہ کے اس عمل سے بہت خوش ہوئے اور اپنی بیوی کو کھینچے ہوئے لئے وہ دونوں چلائی توبان شریک صاحب منہ کی سے اس کا سر پٹے سے اور لائی نے اس کا سر جوڑ دیا۔ وہ بیوی شریک کی وجہ سے سر پر دو مال : ندرہ کر تھنی میں شریک : ادھر لائی نے اس عورت کے سیکہ والوں کو اطلاع کر دی۔ تھنی سے داماد نے تھنی لائی کی بہ درگت بنائی ہے۔ چنانچہ وہ لوگ آئے اور اس شخص کی عقل پر تم کرنے ہوئے اپنی لڑکی کو لے گئے۔ اور جب کہ اس کے سر پر کوئی بال نہیں آئے اسے یہاں تک مقررہ دونوں دکا توبان کو سنا سے کہ کہ آپ خود فیصلہ فرمائیے کہ عقلوں میں کس قدر فائدہ ہے نیز بخبر وہ دین بھی عقلوں میں فائدہ ہونے پر متاثر ہیں۔ متاخر وہاں کے بارے میں حضور اکرم صلی علیہ وسلم کا ارشاد ”تھنی ما تھنی الا عقل“ اور شروع و دعو توبان کی شہادت کو ایک عورت کی شہادت کے برابر قرار دینا عقلوں میں تفاوت ہونے پر کیا مشہادت ہے۔

قولہ ”والنظری قد ثبت“ التوبہ دوسرا جواب دوسری شے کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ نظریہ صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور اس صورت میں مجھ را اعتراض کہ نظر کو نظری سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ درست نہیں کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص افکار ترتیب مقدمات اسے ثابت ہوتا ہے جس کو دوسری مقدمات پر مشتمل ہونے کی بنا پر نظری نہیں کہا جاتا ہے۔ مثلاً صاحب ہم کہتے ہیں : ”العالمہ مستحضر وکل منہ یہ سعادت“ قوس نظریہ ترتیب سے نہیں دوسری طور پر تھنی ”العالمہ سعادت“ کا علم ہوتا ہے۔ تو عالم کا حادث ہونا جو نظری تھنی کا ذکر ہے ثابت ہوا۔ مگر نظریہ کو کے دونوں مقدمات مشابہہ پر مشتمل ہونے کی وجہ سے دوسری میں ان کاشیات کسی نظریہ سو فہم نہیں ہے۔ پھر نظریہ کے مفید علم ہونے کا دعویٰ امام وافر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فقہیہ دلیل منہ منہ منہ ہے۔ جو نظریہ کو کے مفید علم ہونے سے ثابت ہے کہ کوئی فقہیہ دلیل جو جب جزیہ کے حکم میں ہوتا ہے جس کے حادث ہونے کے لئے ایک مثال کافی ہے۔

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

ذات کی شکل، رنگ، بو، ذائقہ، عائدہ متغیر و متکل متغیر حادثہ، نظر و العالم متغیر و متکل متغیر حادثہ، فہم، اعلم، اصدا، وسط، مغری، دگری، دونوں میں موضوع ہے، اس کو گرانے سے فہم یکے کو، الطریقہ، احکم۔

اور عائدہ آدمی کے نزدیک نظر کے مفید نہ ہونے کا دعویٰ قضیہ موجب کلیہ کل نظر صحیح مفید تعلم ہے شروع

نے اپنے فہم و ذہن ذاتک لغو صیغہ، کھلا نظر ان سے ایسی تقریر کی ہے، ماحول تقریر بہ سے نظر کو

”العائدہ متغیر و متکل متغیر حادثہ“ اس بنا پر توجہ، العالم حادثہ، کا نام نہ ہو جس سے وہی نہ

تو وہ خاص نظر ہے بلکہ اس وجہ سے مفید علم بالنتیجہ کہ وہ صحیح ہے، نہ تو ترتیب مقدمات کی شکل، اول

کی شرائط، مغری کے موجب ہونے اور تقریر کے کلیہ ہونے پر مشتمل ہے، اور جب علم یعنی نظریہ کو اس کے مفید

علم ہونے کی علت اس کا صحیح ہونا اور شرائط نظر پر مشتمل ہونا، جس نظر میں پائی ہوئی علم یعنی مفید علم ہونا

اس نظر میں پایا گیا اور ہر نظر صحیح ہوگی شرائط نظر پر مشتمل ہوگی، فہم ہمارا دعویٰ، مکی، لغو صیغہ، مفید علم ہونا

و مادیت، منہ، ای، من، تعلم، الذات، بالاعتقاد، بالبدن، ای، بادل، توجہ، من، غیر

احیاء، ای، انھوں نے غور وری کا فہم، بان، کل، الشیء، اعظم، من، جزیء، قالہ، بعد، تصور

معنی، ممکن، والجزء، والا، اعظم، لا، یو، نق، شئی، شئی، ومن، قوفہ، فیہ، حیث، ذہم، ان

جزء، الانسان، کا، لید، مثلاً، قد، یكون، اعظم، من، لکل، فہو، لہ، تصور، معنی، المکل، والجزء،

وما، ثبت، بالاسند، لا، ای، بانظر، فی، الدلیل، سوا، کان، استدلال، من، العللہ، علی

المحلول، کما، اذ، ارأی، ساراً، تعلم، ان، لہا، دھاناً، أو، المعلوم، علی، العائدہ، کما، اذ، ارأی، دھاناً،

فعل، ان، دھاناً، نزل، وقد، یخلف، الاول، با، ہم، التعلیل، والذی، بالاسند، ان، فہو، انسانی

ای، حاصل، بانکسب، وھو، مباشرة، الا، ماسب، بالاختیار، لکسر، ف، العنصر، والنظر، فی، المقدمات

فی، الاستدلال، لایات، والا، دھان، وتقلیب، الحدیث، والنحو، ذاتک، فی، الحسبات، قالہ، انسانی، اعم

من، الاستدلال، لا، لای، الذی، یحصل، بانظر، فی، الدلیل، لکل، استدلال، انسانی، ولا، عکس

کا، بشار، ان، حاصل، بالاعتقاد، والا، اختیار

اور جو عقل سے یہ کی طور پر یعنی پہلی تو یہ بھی غیر نظر و فکر کی طرف حاجت کے حامل ہے وہ ضروری

ترجمہ ہے، چینی، ہس، بات، کا، علم، ش، کل، اپنے، چیز، سے، بڑا، ہے، کیونکہ، دو، کل، اور، جزیء، اور، اعظم، کا، کل

جان لینے کے بعد کس اور جزیء پر تو کوئی نہیں رہتا، اور میں نے اس میں، اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے بعض



قولہ وما ثبت منہ الخ کلمہ کا بیان ہے اور شارحہ قول "ای من العلم انہ یست الخ" مسئلہ کی تفسیر مجرور کے مریض کا بیان ہے۔

قولہ ای ما دل الخ وجہ یہ ہدایت کے لغوی معنی کا بیان ہے۔ اور شارحہ کا قول "عن غیر احتیاج الی اعتقادہ" اس مسئلہ کے اس معنی کا بیان ہے جو یہاں مراد ہے۔

قولہ وقد یخص الاول الخ یعنی بعض دفعہ فرق کرنے کے لئے اول معنی علت سے معلول پر استدلال کرنے کو کہیں اور ثانی معنی معلول سے علت پر استدلال کرنے کو استدلال ہی کہا جاتا ہے۔

قولہ وھذا مباشرة الا سباب الخ یہ کتاب کے معنی کا بیان ہے۔ مائل اس کا ہو کہ اپنے اختیار و ارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے سبب کو عمل میں لانا کتاب ہے اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات نہیں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی کتاب ہوگا اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ اس میں جو حاصل اس محسوسات کے علم کا سبب ہوگا اس حاسہ کو استدلال کہ کتاب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمیع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمیع و کان کو متوجہ کرنا کتاب ہوگا۔ اور احوال و احوال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے۔ لہذا کتاب کہوں اور اس کو احوال کی طرف متوجہ کرنا کتاب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے جب کہ اگر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالمتغی فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور کتاب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر معلومات کی طرف کان دگانے، مبصرات کی طرف نگاہ کرنے، اور شی حار اور بار کے تحت قوت لاسہ کو متحمل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کتابی استدلالی سے عام ہے۔ لہذا اگر استدلالی ہوگا وہ کتابی بھی ہوگا کیونکہ وہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعہ حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظری فی الدلیل کو کتاب بھی کہتے ہیں اس بنا پر کتابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو کتابی ہو وہ استدلالی بھی ہو۔ مثلاً ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے ہوا جو کتاب ہے تو اس شکل کا علم کتاب ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات ندارد ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلة الکتابی، ویفسر بما لا یكون فی مقابله وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظری فی دلیل، فمن هنا جعل بعضہما عام الحاصل بالحواس کتابی ای حاصلہا مباشرة الا سباب بالاختیار و بعضہم ضروری ای حاصلہا بدون الاستدلال، فظهر انہ لا تشانف

فی کلام صاحب البدن ایما حیث قال ان العلم بالحدوث نوعان، ضروری وهو ما یجوز فی نفسه فی نفس العبد من غیر کسب، واختیارہ کا علم بوجودہ، تغییر احوالہ، واکتسابی، وهو ما یجوز فی نفسه فیہ، لی سطرۃ کسب العبد، وهو ما مشورۃ السبب المتبذلۃ، الخواص السببیتۃ والخبر الصادق ونظر الحق، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان، ضروری یحصل باؤل النظر من غیر تفکر کا علم بان الکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیہ الی نوع تفکر کا علم بوجودہ النار عند رؤیۃ الدخان۔

ترجمہ: یہ دو ضروری تو وہ بھی فو اکستانی کے علم میں پرلا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا موضوع اس میں کائناتوں کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابل میں جولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم ہوتا ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے جو اس سے حاصل ہوئے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ کے سبب حاصل ہو تو اس میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو۔ تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بریہ کے کلام میں توئی تنہ نفس نہیں کہو کہ علم ہوتا ہے کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں، ایک ضروری ہے اور وہ ایسا ہے جسے اللہ نے جس کے دل میں رکھا ہے اس کے کسب و اختیار کے بغیر پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور دوسرا اکتسابی ہے جو اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و تدبیر کے اندر پیدا ہونے کے واسطے پیدا فرمائی۔ اور کسب اسباب علم کو علم میں لانا ہے۔ اور اسباب علم میں جو اس سلسلہ، خبر صادقہ اور نظر عقل، پھر کہا کہ نظر عقل سے علم ہونے والا علم دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک ضروری جو پہلے ہی نوع سے بغیر فکر کے حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ: است کا علم کل (اجتناب) جو کہ سے بڑا ہوتا ہے۔ اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے۔ جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موم دہونے کا علم ہے۔

تشریح: قولہ: والضروری، لویاں سے شارح ضروری کے دو معنی بیان کرتے آئے دو تا نفس دفع کر دیتے۔ حاصل ہے کہ اگر آپ کو معلوم ہو کہ اکتسابی وہ علم ہے جو اختیار و ارادہ کے سبب حاصل ہو تو اس میں لانے کے نتیجہ میں حاصل ہو یعنی جس کا حاصل کرنا ہند کی قدرت میں ہو کہ جب ہی چاہے۔ سبب علم و عمل میں لا کر حاصل کرے۔ اور استدلالی وہ علم ہے جو دلیل میں نظر کرنے اور مقدمات ترتیب دینے کے نتیجہ میں حاصل ہو۔ اور ضروری تو وہ بھی اکتسابی کے مقابل میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ ابھی معنی دئے نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم کہ ایک قسم کو ضروری اور اس کے مقابل میں دوسری قسم کو اکتسابی قرار دیا۔ اور کبھی ضروری کا مفہام استدلال کے مقابل میں استعمال ہوتا ہے۔ اسی استدلال اور تقابل کے مختلف ہونے کی وجہ سے ضروری کی تفسیر میں علما کی اصطلاحات

مختلف ہو گئی۔ بعض نے اس کو انسانی کا مقابل تصور کر کے یہ تفسیر کی کہ ضروری وہ امر ہے جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو اور بعض نے اس کو استدلالی کا مقابل تصور کر کے کہا کہ ضروری وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر یعنی مفادرات ترقیب دینے کے بغیر حاصل ہو۔

قولہ: ومن ہذا لاینبی ضروری کی تفسیر مختلف ہو جانے کی یکے کے بعد۔ حواس سے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ جس کے ذہن میں ضروری کی پہلی تفسیر تھی۔ جس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں نہ ہو۔ اس سے حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو انسانی قرار دیا۔ کیونکہ حواس اسباب علم میں سے ہیں اور جو علم اسباب کا نتیجہ ہو وہ بندہ کا مفقود ہے۔ اس کا حاصل کرنا بندہ کی قدرت میں ہے۔ اور جس کے ذہن میں ضروری کی دوسری تفسیر تھی یعنی حلال میں نظر و فکر اور ترقیب بقدرائے غیر حاصل ہو۔ اس حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والے علم کو ضروری قرار دیا۔ کیونکہ حواس کے ذریعہ حاصل ہونے والا علم ضروری بالحق اور دل میں ہے۔ لہذا اختلفت جہتا الثبوت والنفی فذات النفس ولا نقاد۔

قولہ: فظہر لخر یہ دوسرے مناقض کا دفع ہے اور "ان العلم لحدوث" سے لے کر عند رؤیة اند خان تک صاحب جزم کا کلام ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام نور الدین بخاری نے جو امام صاحب کے نام سے مشہور ہیں۔ اپنی کتاب "بدر الکلام" میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری اور دوسرا انسانی۔ تو یہاں ضروری کو انسانی کا قسم اور مقابل قرار دیا۔ لیکن پھر آگے چل کر نفس عقل سے حاصل ہونے والے علم انسانی کی دو قسمیں قرار دی ہیں۔ ایک ضروری دوسرا مستعمل۔ تو جس ضروری کو اولاً انسانی کا قسم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر انسانی کی قسم قرار دیا۔ جس سے تیسری قسم یعنی جزم لازم آیا اور یہ نفس کو مستعمل ہے کہ یہ انسانی کا قسم ہوا۔ اس بات کا مقتضی ہے کہ ضروری انسانی کا مقتضی ہے۔ تو شارح اس بات نفس کو ذیل فرمایا ہے۔ جس ضروری کی تفسیر میں مذکور اختلاف جان لینے کے بعد صاحب جزم کے کلام میں کوئی مناقض نہیں رہا۔ چنانچہ کہ قسم ضروری ہے جو انسانی کے مقابلہ میں ہے اور قسم ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلہ میں ہے۔ لہذا وہ آپ کو محض ہو چکا ہے کہ انسانی کے مقابلہ میں ضروری کے معنی اور ہیں اور مستعملی کے مقابلہ میں اور ہیں۔ لہذا اب یہ بات صاف طور پر قلمبند ہو گئی کہ صاحب جزم کے کلام میں کوئی مناقض نہیں ہے۔

قولہ: ان العلم لحدوث وبعثان الخ ضروری اور انسانی کو علم حادث کی قسم قرار دینے سے معلوم ہوتا کہ بڑی قائلے کا علم ضروری ہے اور نہ انسانی ہے۔ کیونکہ ادنیٰ غائی کا علم حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

وَالْإِلَهَامُ الْمُنْتَهَى بِالنَّصَاءِ مَحْدُودٌ فِي الْقَلْبِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِحَقِيقَةِ  
الَّذِي لَدَى أَهْلِ الْحَقِّ حَتَّى يَرُدَّ بِهِ الْأَعْتَرَاخُ عَلَى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ الْمَذْكُورَةِ  
وَكَانَ الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ "مَنْ أَسْبَابُ الْعِلْمِ بِالشَّيْءِ إِلَّا أَنَّهُ حَادِلٌ الْقَبِيحَةِ عَلَى أَنْ مَرَدُّهَا  
بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِصِ الْعِلْمِ بِالنُّوْبَاتِ  
أَوِ الْكَيْفِيَّاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْإِسَائِطِ وَالْجَوْنِيَّاتِ إِلَّا أَنْ تَخْصِصَ الصَّحِيحَةُ بِالذِّكْرِ حَقْرًا  
لَا وَحِيدًا لَهُ شَمَةٌ لِقَا هَدَايَةِ ارْتِدَادِ الْإِلَهَامِ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ  
الْخَلْقِيِّ وَيَصْلَحُ لِلْإِلَهَامِ عَلَى الْغَيْرِ. وَإِنْ فَلَا مَنَكَ أَشَيْءٌ قَدْ يَحْصُلُ بِهِ الْعِلْمُ وَقَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ  
بِهِ فِي التَّخْبِيرِ نَحْوَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الْهَمْسِي رَبِّي وَحَكِي عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السُّلَفَةِ أَنَّ  
خَبَرَ الْوَاحِدِ الْعَدْلُ وَتَقْلِيدُ الْمُجْتَهِدِ فَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الظَّنَّ وَالْاِعْتِقَادَ الْجَائِزَ الَّذِي  
يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَيْفَا نَصَرَا أَوِ بِالْعِلْمِ مَا لَا يَنْبَغُ لَهَا وَالْأَوَّلُ رُجِحَ لِحَصْرِ الْأَسْبَابِ  
فِي الثَّلَاثَةِ.

**ترجمہ** اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک  
اشی کی صحت کے اسباب علم سے نہیں ہے کہ اس کے سبب علم ہونے سے اسے اسباب علم کے  
غیر میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ صنف "مَنْ" اسباب العلم بالشیء کہنے سے گریز  
کئے اس بات پر متذکر کیا جائے کہ ہماری مراد علم اور معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم  
کو رکبات بالکلیہ کے ساتھ اور معرفت کو بحائضات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی  
تھے مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ چرچا یہ معلوم ہوتا ہے کہ صنف "مَنْ"  
مقصود یہ ہے کہ الہام یا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو۔ اور غیر یہ کہ کوئی چیز لازم کر لی مثلاً  
وہ کہ جو درجہ میں بات جس کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور مدیرہ میں بھی اس کے متعلق  
ارشاد ہے مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "انہ معنی الہی" مجھ کو میرے رب نے ایسا کیا اور میرے  
بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے کہ انھیں الہام ہوتا تھا: اری واحدہ والکی خبرہ تغلبہ  
مجہد تو یہ دونوں عن اور ایسا اعتقاد جائز پیدا کرتے ہیں جو زمانہ کا اعتبار رکھتے ہو گویا صنف "مَنْ" علم  
سے وہ معنی مراد لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تیر میں منحصر ہونے کی کوئی گنجائش  
نہیں ہے۔

**تشریح** بعض لوگوں نے اس سبب علم کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض کیا کہ الہام بھی سبب علم ہے لہذا



اسباب کا قین میں انھیں علت و دست نہیں بعض لوگوں نے اعتراض کو درست تسلیم کر کے جواب دیا کہ الہام مستقل اور علیہ وہ سبب نہیں ہے بلکہ عقل میں داخل ہے مصنف اعتراض وارد ہونے کا انکار کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک الہام سبب علم نہیں ہے لہذا اسباب کو قین میں نہ لے کر کوئی اعتراض نہیں درود ہو گا۔

قولہ المفسر واللفظ وحدتی الخ یعنی الہام کا معنی باری تعالیٰ کا اپنے بندہ کے قلب میں فیض کے طور پر عین بلا سببیت و با کسب محض اپنے فضل کے کسی اور بھی بات کا دانا ہے اور الہام اس معنی کے اعتبار سے سبب علم نہیں ہے اور الہام کے معنی عدم بائزال الکتب و ارسال الرسل بھی ہیں جبکہ کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَأَنزَلْنَا سُورَةَ الْقُرْآنِ مُبَارَكَةً مُّزَكَّاةً" یعنی ہر نفس کو انزال کتب و ارسال رسل کے ذریعہ خیر و شر سے آگاہ فرمایا اس معنی کے اعتبار سے اب یہ مشبہ سبب علم ان ذریعہ فیض ہے۔

قولہ: وکان الاذن الی الی امکان ہے وارد ہوا تھا کہ ماسبق میں مصنف نے اپنے قول "و اسباب العلم قد نشأ من" اسی طرح "انما العقل فہو سبب للعلم" میں لفظ علم کا ذکر فرمایا اسی طرح یہاں بھی "ولا نشأ من الی الی" کے بجائے "من اسباب العلم" کہنے کا ماسبق در لائق میں مضافت رہی لیکن ایسا نہیں کیا اس میں کیا حکمت ہے تو شاید اس شکل کا جواب ملے رہے ہیں کہ ذاتی سبب تو نہیں تھا "لیس من اسباب العلم" کہنے کے بجائے "لیس من اسباب العلم" کہنے لکھ کر نہ کرنے کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ بعض لوگوں نے علم و معرفت کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ علم مرکبات کے جاننے کو کہتے ہیں اس کے برخلاف معرفت یہ فعل یعنی غنیمت مرکبات کے جساتے کو کہتے ہیں اسی طرح علم کلیات کے جساتے کا نام ہے اس کے برخلاف معرفت جزئیات کے جاننے کا نام ہے تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مہر کی جگہ معرفت کا لفظ ذکر کر کے اس بات پر مشتبہ کیا ہے کہ ہماری مراد علم اند معرفت سے ایک ہی ہے۔ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے البتہ مصنف نے "من اسباب معرفتہ الشیء کے بجائے" بصحة الشیء جو فرمایا اس کی کوئی وجہ نہیں نظر آتی بلکہ لفظ صحت ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا بھی وہم ہوتا ہے و اگر الہام شئی کی صحت جاننے کا سبب نہیں البتہ شئی کا وہ جاننے کا سبب ہے۔ حالانکہ مقصود مطلق سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے۔

قولہ: فلاحظ ہر انہ اراد الخ یعنی ماسبق میں مصنف نے علم کے جو تین اسباب کو بیان فرمایا ہے وہ بھی ایسے ہیں جو عاقلہ الخلق کے لئے علم و یقین کا سبب ہیں البتہ یہ علم و یقین پیدا کرتے ہیں جو غیر یہ

محبت میں سکے۔

اس سے پہلے ظاہر ہو چکا ہے کہ یہاں مصنف کا مقصد الہام سے اس منہ کو رہ خرافہ پر سبب علم ہونے کی نفی کرنا ہے یعنی الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور وہ غیر برکت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بخلاف سبب ثلاثہ مذکورہ کے کہ وہ عامۃ الخلق کے لئے ایسا علم حاصل ہونے کا سبب ہیں جو غیر برکت میں سکنا ہے۔

قولہ: "والا یعنی اگر مصنف کی مراد اپنے قول "والا الہام لیس من اسباب المعرفة" سے جو کہ الہام عامۃ الخلق کے لئے سبب علم نہیں، بلکہ یہ مراد ہو کہ الہام کسی کے لئے سبب علم نہیں ہے تو یہ بات جو کہ شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ الہام سے صاحب الہام کو علم حاصل ہوتا ہے اس بنا پر مصنف کا قول "والا الہام لیس من اسباب المعرفة" باری معنی کہ "الہام کسی کے لئے بھی سبب علم نہیں ہے" صحیح نہیں ہوگا۔

قولہ: "واما خبر الواحد العدل" تو یہاں سبب علم کے تین میں سے ایک ہے جو درود سراغ عرض ہے کہ عادل را دیوں کی خبر، احد وجود تو از کو نہ ہوئی ہو، اسی طرح تقلید مجتہد بھی مفید علم ہیں۔ پھر تو اسباب علم پانچ ہوئے، لہذا مصنف کا سبب علم کو تین میں سے ایک کرنا صحیح نہیں۔ جواب کا مائل ہے کہ مصنف نے اپنے قول "اسباب العلم ثلثہ" میں علم سے تصدیق یعنی مراد لیا ہے، اور خبر واحد سے ظن اور تقلید مجتہد سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے۔ جو تنکیک مشکوک سے زوال کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ظن و اعتقاد جاذم دروئی تصدیقات غیر یقینیہ میں سے ہیں۔ لہذا صحیح ہے۔

قولہ: "خبر الواحد"۔ خبر واحد سے مراد وہ غیر ہے جس کے را دیوں کی تعداد احد تو از کو نہ ہوئی ہو۔

قولہ: العدل۔ عادل سے مراد وہ عاقل، بالغ مسلمان ہے جو قرائض و واجبات اور منیٰ و نکوہ کی اورائیں کے ساتھ کما کر سے اور اعتنا کر کے پراہر سے اجتناب کرنا ہو اور کوئی بھی ایسا کام نہ کرنا ہو جس میں کثرت کو مجروح کرے مثلاً عام گد و گاہ پر بیٹھ کر میاں کرنا اور بازار میں چلنے پھرنے کوئی چیز کھانا وغیرہ۔

قولہ: المجتہدا۔ مجتہد اس عالم کو کہیں گے جو شریعت کے ادلہ و دلیلین قرآن و سنت، اجماع اور قیاس سے احکام مستنبط کرنے پر قادر ہو۔ اور اجتہاد کے لئے اصول فقہ میں ذکر کردہ دھودہ استدلال اور اجماعی مسائل و روایات احکام کو علم ہونا شرط ہے۔ مگر آیات احکام کا حفظ ہونا شرط نہیں بلکہ ضرورت کے

وقتِ مہدی سے ان کے استغفار کی قدرت کمال ہے۔

قولہ: قلہ فیضان الفطن والا اعتقاد الخلف وشرع رب ہے یعنی خبر واحد مفید فطن ہے و تفہیم مجتہد مفید اعتقاد ہے حرف بل زوال ہے۔ اس لئے کہ مقلد کو کہیں دوسرے امام کو مجتہد سے علی غفیرت ہونے سے جس کی وجہ سے وہ اس کی تقلید کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح مقلد کبھی درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے اور کسی امام کی تقلید کی بنا پر ایک چیز کے حلال یا حرام ہونے کے مسئلے پر اعتقاد سے عامل خاص کے خلاف دلیل دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ تقلید والا اعتقاد زائل ہو جاتا ہے۔ اس موقع پر شریعت میں امام ابو جعفر محمدی و دیگر ائمہ علیہ السلام کے مقلدین کی طرف سے اختلاف ہے کہ امام محمدی اور حجتہ علیہ السلام کی ولادت کے زمانہ میں انتقال کیا امام صاحب کون کی مائے کا پیٹ چاک کر کے نکال دیا تھا۔ امام صاحب اپنے خاندانی ماحول سے متاثر ہو کر شافعی المذہب ہوئے مگر جب انھوں نے امام شافعیؒ کی کتاب میں یہ مسئلہ پڑھا کہ اگر حاملہ اس میں انتقال کرے تو اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو اس کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا بلکہ ماں کے ساتھ اس کو بھی دفن کر دیا جائے گا ہر خلاف امام ابو حنیفہؒ کے کہ ان کے نزدیک پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا تو امام محمدیؒ نے یہ کہہ کر شافعی مذہب چھوڑ کر حنفی مذہب اختیار کر لیا کہ میں اپنے شخص کا مذہب پسند نہیں کرتا جو میری ہلاکت پر راضی ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

والعالمی ما موصی اللہ تعالیٰ من الموجودات مقالیہ۔ انصاف فیما فی عالم الاجسام و عالم الخوارق۔ و عالم النبات و عالم الحيوان الى غير ذلك، فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عنها۔ تجسيم اجزاء من الصفات وما فيها من الصفات وما عليها من الصفات الى غير ذلك من الصفات الى الوجود بمعنى انه كان محلاً و ما فوجئ فلا لعل مقدر۔ حيث ذهبوا الى قدم السنوات بموادها و صورها و أشكالها و قد اقاموا الخصام بموادها و صورها، انكف بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة الخلق و اطلقوا القول بجلود ما موصی اللہ تعالیٰ بمعنى الاحتمال الى الغیور بمعنى سبق العلم علیہ۔

ترجمہ: اور عالم یعنی شے جس کے علاوہ تمام موجودات جس کے ذریعے ماضی و عالم کو کہا جاتا ہے کہ ہوا عالم جسم ہے عالم اجسام اور عالم اعضاء اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا میں نہیں ہیں۔ اپنے تمام اجزاء یعنی کسماتوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے۔ اب اس سے کہ (پہلے) معدوم تھا پھر وجود ہوا۔

بر خلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور بن کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی ضرورت جمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں لیکن قدیم جانوغ ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس معنی کو عناصر کبھی ضرورت سے خالی اور فرد نہیں ہوتے ان فلاسفہ سے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی یہی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق باحرم ہونے کے معنی میں۔

**تشریح**

قولہ: ای ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات۔ اس میں ماصولہ ہے اور سوئی "غیر" کے معنی میں ہو کر کان نقل ناقص محذوف کی غیر ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے اور من الموجودات "ما" موصولہ کا بیان ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہے انا لم ما کان غیر اللہ تعالیٰ من الموجودات یعنی عالم ان موجودات کو کہتے ہیں جو حاضر زمانے کا غیر ہیں۔

قولہ: وما یصلح بہ الصانع۔ یہ دو تسمیہ کی طرف اشارہ ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ "عالمہ" مردونہ "نساء" اسم تسمیہ۔ لغت میں عالم اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ کسی دوسری چیز کا علم ہو۔ پھر اس کا استعمال ان موجودات میں غالب ہو گیا۔ جن کے ذریعہ صانع عالم کے وجود کا علم ہوتا ہے اور چونکہ اللہ کے علاوہ حقیقی بھی ذوی العقول یا غیر ذوی العقول موجودات ہیں جن کے احوال میں صحیح غور و فکر کرنے سے صانع کے وجود کا علم ہوتا ہے۔ اس لئے ماسوی اللہ تمام موجودات "ما یصلح بہ الصانع" کا مصداق ہونے کی وجہ سے عالم کہلائے۔ تمس کی شکل یہ بنے گی۔ ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات چلیم بعد الصانع (منری) فکل ما یصلح بہ الصانع فهو عالمہ رجبی انجیہ یہ کلام کو "ماسوی اللہ تعالیٰ من الموجودات عالمہ"۔

قولہ: ینال الی عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے۔ پھر ہر دو صورت یعنی چاہے عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہو، یا ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہو بعض حضرات کہتے ہیں کہ عالم اللہ کے اسوا موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے۔ اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر ہی عالم کا اطلاق ہوگا۔ ہر ہر جنس پر نہیں ہوگا۔ اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ عالم کل یعنی مجموعہ اجناس اور جز یعنی ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک کا نام ہے اور وہ قدر مشترک ماسوی اللہ ہے۔ کیونکہ جس طرح مجموعہ اجناس پر ماسوی اللہ صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے اس بنا پر عالم کا اطلاق کل یعنی مجموعہ اجناس پر بھی ہوگا اور جز یعنی ہر ہر جنس پر بھی ہوگا۔ یہی دو سرائوں اشیاء قرار دیا گیا ہے

اس لئے کہ عالم کی جمیع غائبات اور عوالم آتی ہے اگر عالم مجموعہ اجناس کا نام ہو تو اس کی جمیع ذاتی، کیونکہ جمیع اس کی آتی ہے جس کے لئے افراد ہوتے ہیں اور مجموعہ کے لئے جسے اوپر ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے۔

خارجہ عالم کی، صفات مختلف اجناس کی طرف کر کے، اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم مجموعہ اجناس کا نام نہیں بلکہ قدر مشترک کا نام ہے اس کا اطلاق ہر جنس پر ہوگا نیز صرف اجناس کی طرف اطلاق کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق اجناس پر کیا ہوگا اگرچہ نہیں ہوگا لہذا عالم زید اور عالم کریم کہنا صحیح نہیں ہوگا۔ نیز جن اجناس کی طرف عالم کی اطلاق کی ہے وہ سب غیر ذوی العقول ہیں اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ غیر ذوی العقول پر بھی ہوتا ہے۔

قولہ: فیخرج الایہ عالم کی تفسیر ماسوی اللہ پر مشتمل ہے۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ ما شہد سابقہ میں گذر چکا ہے کہ ماسوی اللہ میں لفظ ماسوی "مستقر" کے معنی میں ہے اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ عالم ان موجودات کا نام ہے جو اللہ کا غیر ہیں اور ایک چیز کے دوسری چیز کا غیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اس دوسری چیز سے انکار، و زوال نفس ہو اور اللہ تعالیٰ کی صفات شفا علیہم السلام و قدرت و حیات و غیرہ کا انکار و زوال محال ہے۔ کیونکہ علم کا اس سے انکار جہل کو اور قدرت کا انکار عجز کو اور حیات کا انکار موت کو مستلزم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ان نقائص سے پاک ہیں۔ تو جب صفات کا انکار و زوال اللہ تعالیٰ سے ممکن نہیں ہے تو صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہوں اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو عالم سے خارج ہوں گے۔ قولہ: انما اللہ لیست عنہا الخ یعنی صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں اس لئے کہ اس کا وجود کے نزدیک ایک چیز کے دوسری چیز کا عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہو اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کا مفہوم یک نہیں لہذا صفات اللہ تعالیٰ کا عین بھی نہیں ہیں۔

قولہ: یجمیع اجزاءہ من السموات والارض جمیع کل الارض کے معنی میں ہے یعنی ہر جزو مراد ہے تفسیر میں امام راز نے ماسوی اللہ موجودات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ماسوی اللہ جس کو عالم کہتے ہیں۔ عین حال سے خالی نہیں یا تو تمیز ہوگا یعنی محسوس اشارہ کے ذہن ہوگا یا تمیز کی صفت ہوگا یا تمیز ہوگا اور نہ تمیز کی صفت ہوگا۔ پہلی صورت میں ہی جب تمیز ہو تو اگر قابل تفسیر ہے تو اسے جو ہر فرد اور جزو تجزئی کہتے ہیں اور اگر قابل تفسیر ہے تو جسے جس کی دو چیزیں ہیں ایک مادی جیسے غلہ، کو آگ، عرش، کرسی، لوح، قلم، جنت وغیرہ اور دوسرے معنوی خواہ ہیئتوں جیسے عناصر اربعہ آگ، پانی، ہوا، مٹی، اور خواہ مرکب ہوں جیسے سولید، ملائکہ، حیوانات، نباتات اور جمادات۔

اور ماسوی اللہ کی دوسری قسم جو تمیز کی صفت ہو اعراض ہیں اور ماسوی اللہ کی تیسری قسم جو تمیز ہے

اور کسی تھکرہ صفت ہے اور اس میں اور وہ علوی ہوں گے، ماضی، بحیرہ غلی، اگر تک ہے تو میں ہیں اور اگر شر و خبیث ہیں تو میں نہیں ہیں اور اگر جسم کے سے خلق ہیں تو وہاں تک ہیں اور اگر جسم کے سے خلق نہیں ہیں تو وہاں سے جسم کہلاتے ہیں۔

فوائد: من السماوات انوار اجسام وکامیان علی سمیع الثال ہے مقصود اس سے مقصود

قولہ: اعمالات اعمیٰ معجزہ ہوں۔ العدم الی الوجود اعم لغت میں ہرگز، اور از سبب قوی کو حادث کہتے ہیں۔ اور اہل کلام حادث اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم سے وجود میں آئے۔ یعنی وہ شئی جو پہلے نہ تھی۔ اب یہ بات اور عدم کے بعد وجود میں آئی مشکلیں کے نزدیک عالم اور مابہرہر ذی وجود وہ عام اعلیٰ ہو یا عام عرضی خواہ عام نباتات بریا عام جمادات الخ اور ذلک میں محسوس ہو یا نہ محسوس سقوط اور خوالا میں جو ذریعہ عوامہ مرکب پر، قولہ فیسطوہ خواہ سادی ہو یا فیضی انھیں اس کے علاوہ جو کہ ہے سب حادث ہے عدم سے وجود میں آیا ہے اور بعض زیادہ قدرت خلاق برحق کے لیا کسی مادہ اور مسبب و علت کے صرف اختلاف کے تحت پردہ عدم سے عالم شہود میں جلوسا ہے اور اپنے حادث وجود میں اپنے ہی سبب و علت سے نشانی اور اس کی نشان دہی کا تشریح کا ہمارے ہے کبھی خزاں سے کبھی بہار کبھی دیرانہ کبھی گلزار کبھی بادشاہ اور رحمت سے کبھی گردوغبار کبھی دن بھر ہے کبھی رات کبھی کاجہ تھوڑا گل کا پر شاخہ ہو یا چمچہ کا رنگتے پر شاخہ ہر تبدل ہوتا ہے کبھی کبھی ہر چیز پر شہر چھوٹا ہو یا بڑا آسمان کا ہر تارہ گھاس کا ہر تیکہ غریب سوجھ دات کا ہر ذرہ بڑا بن حال و حال ذات و ذات انھیں ہے میں بھی تیار ہے ہر جاندار کی فتنہ سہرا ہے کہ انہی کے

بعد لا شریک لہا وہو علیٰ کل شئی قذیر۔ پس یہ کہ ہے سے

بر تغیر سے آتی ہے صد افسانہ تم و ظہیر

قولہ: خَلَقْنَا الْفَلَاکَ سَفَیًا یعنی مافک کے چنے تمام اجزاء سمیت حادث ہوئے کا قول فلاسفہ کے خلاف ہے۔ فلاسفہ کے مذہب کا جمل یہ ہے کہ اجسام دو طرح کے ہیں ایک اجسام نکلیہ جیسے فلک کہ کرکب عرش و کرک زبہ دوسرے اجسام عنصری خواہ وہ ایسے ہوں جیسے عناصر اور جیہی کہ پانی ہوا اور مٹی یا غیر ہوں جیسے سولہ لکھ یعنی حیوانات، نباتات اور معدات ایسے اجسام نکلیہ چنے ہوئی در صورت جسمیہ در صورت نوعیہ سمیت کسی طرح اپنے اغراض نشہ و نشی اور شکل اور حرکت و قیاس سمیت قدیم ہیں۔ لیکن حرکت اور وضع سے مطلق حرکت و وضع مراد ہے۔ کیونکہ حرکات جزئیہ اور اوضاع جزئیہ کو حادث مانتے ہیں۔



اور مصنف نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جبکہ ہر کتاب صرف حد تک پر مضمون ہے تو اعیان و دہیز یعنی دو ممکن ہیں جن کو قیام بالذات ہر اس داعیانہ کو عالم کی قسم فرما دینے کے قریب پہنچنے کی وجہ سے اور اس زمین کے قائم بالذات ہونے کا مطلب مشکلیں کے نزدیک رہے کہ وہ بالذات مختصر داعیانہ اشارہ کسی کے قابل ہو اور اس کا مختصر ہو کسی دوسری چیز کے مختصر ہونے کا ناایض ہو۔ برخلاف عرض کے کہ اس کا مختصر ہونا اس جوہر کے مختصر ہونے کے ناایض ہے جو جوہر اس اعراضی کا موصوفہ نہیں اس کا محل ہوتا ہے جو محل اس کو قائم دار و بانی رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پاس کھانے کا مطلب ہے کہ اس کو دھرونی غصہ بیضہ اس کا وجود ہے جو موصوفہ میں ہے اور اسی وجہ سے اس موصوفہ سے اس کا انفال مستبعد ہے۔ اس کے برخلاف جسم کا جنر میں وجود ہے کیونکہ اس کا قیام بالذات ہے اور اس کا جنر وجود دیگر چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس دھرونی غصہ سے متعلق ہو سکتا ہے اور فساد کے نزدیک شی کے قیام بالذات ہونے کا مطلب اس کا اپنے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اس کو قائم دار و بانی رکھے۔ اور شی کے دوسری شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس دوسری شی کے ساتھ ایسا ذاتی تعلق رکھنا ہے کہ اول نعمت اور ثانی نعمت بن سکے جیسے مختصر اور قابل اشارہ مختبر ہو جیسا کہ سواد جسم میں (کر سواد اور جسم) قول مختبر یعنی اشارہ حسن کے قابل ہیں یا مختبر ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان میں اسے کوئی بھی مختبر نہیں:

## تشریح

اولہ: اشارہ زائہ مشکلیں حدوث عالم پر یہ دینیں پیش کرتے ہیں کہ عالم اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان و اعراض دونوں حادث ہیں لہذا عالم حادث ہے۔ مصنف نے جوہری دلیل نہیں ذکر کی جو دو مقدمات سے مرکب ہے۔ بلکہ صرف اس کے پہلے مقدمہ 'اعیان اعیان و احوال' سے ذکر کر رکھا گیا۔ اس وجہ سے شارح نے اس کو دلیل کی طرف اشارہ کرنے سے تفسیر کیا۔ نیز اشارہ سے تفسیر کرنے کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصنف کا مقصد اپنے قول 'یذہو اعیان و احوال' سے عالم کی تقسیم اور اس کے اقسام ذکر کرنا ہے۔ حدوث عالم کی دلیل بیان کرنا ان کا مسلح نظری نہیں۔ لیکن چونکہ تقسیم پر ذکر کرنے والا ان کا قول مذکور مدد دینے عالم کی دلیل کا ایک مقدمہ بن جاتا ہے اس لئے اس قول کو دینے کی طرف اشارہ فرما دیا۔

قولہ: اذہو انہ یصنف کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا صغریٰ ہے۔

قولہ: لا شے بن قائم بذاتہ الہم شارح کی طرف سے صغریٰ یعنی عالم کے اعیان و اعراض میں مختصر ہونے کی دلیل ہے۔ دلیل کا محال ہے کہ عالم موجودات ممکنہ کا نام ہے اور وجودات ممکنہ دو عالم سے



جالی نہیں یا تو قائم بالذات ہوں گے جنہیں عین کہتے ہیں یا قائم بالغیر ہوں گے جنہیں عرض کہتے ہیں معلوم ہوا کہ عالم اعیان اور اعراض میں تفریق ہے۔

قولہ: وکل متعلقہ بالذات - یہ شارح کی طرف سے حدوث عالم کی دلیل کا کبریٰ ہے اور اس کبریٰ یعنی اعیان و اعراض دونوں کے حادث ہونے کی دلیل آگے ذکر کرنے کا اشارہ ہے "اپنے قول "ما صلیق" سے مدعا فرمادہ ہے۔

قولہ: وکل متعلقہ بالذات کی ضمیمہ کا م جمع حدوث سے یعنی مصنف نے اعیان و اعراض کے حدوث اور بالذات کو عرض نہیں کیا کیوں کہ اس میں لمبی چوڑی باتیں ہیں جو ان کی مختصر کتاب کے مناسب نہیں ہیں بلکہ مصنف نے اپنی کتاب میں اعتقادی مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ان مسائل کے دلائل سے تعرض نہیں کیا ہے۔ قولہ: فلا عیان ما فی ممکن الا یہاں کے مصنف عین کی تفریق کر رہے ہیں کہ ممکن وہ ممکن ہے جس کا فہم بالذات ہو مصنف کے قول "فلا عیان ما" میں کلمہ "ما" اپنے عام ہونے کی وجہ سے ممکن واجب و ممکن بھی کو شامل تھا لیکن ماضی میں اعیان کو عالم کی قسم قرار دینا اس بات پر قریب ہے کہ یہاں کلمہ "ما" سے ممکن مراد ہے۔ جیسا کہ شارح نے بھی اس کی تفسیر ممکن سے کی ہے۔ کیونکہ عالم ماضی اللہ ہم ممکنات کا نام ہے اور ممکن کے اقسام بھی ممکن ہی ہوتے ہیں۔ لہذا اعیان عالم کی قسم ہونے کی وجہ سے ممکن ہوں گے۔ قولہ: بقدر دینہ جعنا الا یعنی ہم نے جو مقدار ماضی ممکن مراد دیا ہے تو اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

قولہ: ومعنی قیاسہ ہذا انہ۔ الخ مصنف علیہ الرحمہ نے جہاں کا قرینہ میں قرینہ ماضی کا ممکن ہے جو قائم بالذات ہو اس کے بالفاظ عرض قائم بالغیر کہتے ہیں۔ اور چونکہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی میں متکلیف اور خلاصہ کا اختلاف ہے اس لئے شائد وجہ اختصار اس اختلاف کو ایسے انداز پر ذکر فرما رہے ہیں کہ شائد اختلاف بھی سامنے آجائے۔ اختلاف کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں ذہن میں رکھنی چاہئیں پہلی بات تو یہ کہ متکلیف کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہیں اور غیر کا معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونا ہے۔ اور جو چیز بالذات کسی ممکن میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قول پر کہ اس کی طرف اشارہ حسی مثلاً انگلی وغیرہ کے ذریعہ کیا جاسکے۔ اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف ہوگا جو دکھائی دے۔ اس لئے نیز کے مفہوم میں شئی کا کسی حیز اور مکان میں ہونا اشارہ حسی کے قابل ہونا دکھائی دینا بھی داخل ہے۔ البتہ حیز اور مکان میں ہونا اصل معنی ہے اور قابل اشارہ حسی ہونا اس کے لوازمات میں سے ہے۔

دوسری بات یہ کہ خلاصہ ماضی عالم میں کچھ ایسی موجودات بھی مانتے ہیں جو ذوقی ہیں اور نہ کسی اشارہ

حسبے قابل ہیں، پس وہ نہ تو جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں۔ جیسے عقل اور نفوس مافوق وغیرہ۔ ایسی موجودات کو وہ مجردات کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ متکلمین ان مجردات کا وجود تسلیم نہیں کرتے کیونکہ جن دلائل سے ظاہر ہے ان کا وجود ثابت کرتے ہیں۔ وہ اسلامی اصولوں پر پورے نہیں اترتے۔

اس نکتہ کو ذہن نشین کرنے کے بعد اختلاف سلیقے متکلمین کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ بالذات متخیر اور اشارہ حسی کے قابل ہوا اس کا متخیر ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اور اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے متخیر اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو۔ جیسے شی، پانی، پتھر، لکڑی وغیرہ اجسام اور کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متخیر اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے متخیر کے تابع ہو جو جوہر اس کا عنصر اور اصل ہے۔ یعنی وہ بذات خود قائم نہ ہو بلکہ جب بھی پایا جائے کسی دوسری چیز میں ہو کر پایا جائے مثلاً رنگ، مزہ، بو، دھواں، خوشی وغیرہ نام اعراض، قائم بالذات اور قائم بالذات کی اس تفریق سے متکلمین کا مقصد ذات باری اور صفات باری کو عالم سے خارج کرنا ہے تاکہ عالم کے حادث ہونے سے ان کا حادث ہونا لازم نہ آئے اور مذکورہ تفریق کی مدد سے ذات باری اور صفات باری اس بنا پر عالم سے خارج ہوں گی کہ تفریقاً مذکور میں قائم بالذات اور قائم بالذات کو متخیر کہا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اول الذکر بالذات متخیر ہے اور ثانی الذکر دوسرے کے تابع ہو کر متخیر ہے۔ اور ذات باری و صفات باری نہ متخیر بالذات ہیں نہ متخیر ہونا بلکہ حیز و مکان میں ہونا جسم اور حیاتیات کا خاصہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جسم اور حیاتیات سے بری ہیں، اور حجب ذات و صفات کسی طرح کچھ نہیں ہیں۔ لہذا وہ قائم بالذات ہو کر ممکن ہو گئی اور نہ قائم بالذات ہو کر عرض ہوں گی۔ اور جب ذات باری و صفات باری ممکن اور عرض کچھ بھی نہیں۔ تو ذہن قبیل عالم بھی نہیں ہوگی کیونکہ عالم تو احوال اور اعراض میں منحصر ہے جبکہ گذر چکا۔

اگر کوئی کہے کہ فلاسفہ کے نزدیک مجردات کے نام سے اس عالم میں کچھ ایسی غیر مادی چیزیں بھی موجود ہیں جو کسی مکان میں ہیں اور نہ اشارہ حسی کے قابل ہیں۔ مگر مذکورہ تفریق کی مدد سے وہ بھی عالم سے خارج ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ جب وہ متخیر اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں تو نہ وہ قائم بالذات ہو کر ممکن ہو گئی اور نہ قائم بالذات ہو کر عرض ہو گئی۔ لہذا عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ عالم تو ممکن اور عرض ہی میں منحصر ہے جو اب یہ ہے کہ متکلمین کو مجردات کے عالم سے خلعت ہونے کی کوئی پرواہ نہیں اس لئے کہ وہ ان مجردات کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ کچھ چیزیں کہ تفریق میں متخیر کی ذمہ دار مجردات کو عالم سے خارج کر کے ہر دیکھا ہو کر اس عالم میں ان مجردات کا کوئی وجود نہیں۔

اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شی کے قائم بالذات ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی کا

حق نہ ہو کہ جس سے لگ کر کسی موجود پر اس سے لگ ہو کہ موجود ہو بلکہ اس کا مستقل اپنا وجود ہو۔ مثلاً  
 دہرائی کا لفظ ہے۔ وہ جیسا ہے وہ وہیں اس دہرائی کی بجائے جس سے لگ ہو کہ لگ ہی وہ لفظ  
 موجود نہ ہو کہ تمام الٰہیات کی باریک بینی سے لگ ہو کہ لگ ہی اپنے وجود میں کسی لفظ کا لفظ  
 نہیں اور نہ لفظ الٰہیات ہی کو نہیں کہنے میں۔ لفظ اس تعریف کی رو سے باریک بینی میں ہوئے جو عالم کی ایک قسم  
 ہے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ممکن کے نزدیک وہ لفظ تمام اجزاء اور تمام سمیت حادث ہے۔ لہذا اس تعریف  
 کی رو سے باریک بینی کا وہ لفظ ہو کہ لازم آئے گا۔ کہ کسی لفظ کے نہ لفظ پر لفظ کے لفظ کے نزدیک ہے  
 کہ اس کا دوسری لفظ کے ساتھ ایسا ربط و اتصاف اور تعلق خاص ہو کہ کسی اولیٰ کا صفت بننا اور کسی ثانی کا صفت  
 بننا صحیح ہو مثلاً جو اس کا جسم سے ایسا صفت ہے جس کی وجہ سے اول یعنی بعض کو صفت اور جسم کو صفت  
 قرار دے کر جسٹہ نہیں۔ لکھنا صحیح ہے۔ لفظ باریک بینی کا صفت باریک بینی کا صفت آئے ہے کہ  
 مثال کے طور پر صفت علم ہو۔ لفظ کے ساتھ ربط و اتصاف اور تعلق خاص ہے کہ لفظ کو صفت اور نہ  
 کو صفت بننا اور اللہ العظیم کہنا صحیح ہے تو صفت باریک بینی میں اس تعریف کی رو سے لفظ باریک بینی  
 اور لفظ باریک بینی کہنے میں جو لفظ کی ایک قسم ہے وہ بات معلوم ہے کہ ممکن کے نزدیک عالم اپنے  
 تمام اجزاء اور تمام سمیت حادث ہے تو مذکورہ تعریف کی رو سے صفت باریک بینی کا حادث ہو کہ لازم آئے گا  
 اختلاف کو مندرجہ بالا تفسیر سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ لفظ صفت لفظ بالذات کی جو  
 تعریف کرتے ہیں اس کے ذات و جب پر صادق آئے کی وجہ سے اس کا عین اور جوہر جو لازم آتا ہے  
 اور لفظ باریک بینی کی ہے۔ وہ صفت پر صادق آئے کی وجہ سے اس کا عرض ہو کہ لازم آتا ہے کہ ممکن  
 کے نزدیک اعیان و عرض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات باریک بینی و صفت  
 کا حادث ہو کہ لازم آتا ہے لہذا ممکن نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے لفظ بالذات اور لفظ  
 باریک بینی کی تعریف کی جس سے ذات باریک بینی ہو کہ لازم آئے اور نہ صفت باریک بینی کا عرض ہو کہ لازم  
 آئے جیسا کہ گذر چکا ہے

اور چونکہ خدا صفت کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انھوں نے ذات باریک بینی  
 بالذات و عین کی تعریف صادق آئے میں کوئی طرح نہیں ممکن کیا۔ رہی صفت باریک بینی تو خدا صفت باریک بینی  
 کے لئے صفت مانتے ہی نہیں۔ اس لئے صفت پر لازم، خبر و عرض کی تعریف صادق آئے کا کوئی سوال  
 ہی نہیں پیدا ہوتا۔

قول: و هذا یقتضی ان لفظاً عند۔ یعنی چونکہ عرض کا وجود ہی ہے جو اپنے موضوع اور

اور محفل میں رہے اس محفل سے سب کراں کا کوئی ایسا طبعی وجود نہیں ہے اسی وجہ سے غرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا محفل سے کیونکہ اگر منتقل ہو گیا تو سرور و مزہ جگہ کسی درستی حاصل ہو سکتا اور جو نہیں ہو سکتا۔

قول: اختلاف وجود الجسم فی الحقیقۃ یعنی حیز۔ اور مکان سے قطع نظر کرتے ہوئے جسم کو اپنا مستقل وجود ہے۔ اس وجہ سے جسم اپنے مکان سے مستقل ہو گا ہے اور اس سے مستقل ہو کر کبھی وہ دوسرے مکان میں موجود ہونا ہے۔

خود۔ و معنی قبائلیہ و عشائریہ کے لفظ ہے کہ قوم کو خیر کی طرف متوجہ کر کے جس کو ہم جم غفیر کہتے ہیں  
 تاکہ یہ معوم ہو کہ یہ تعریف کون کے قائم بالذات ہو سکتی ہے۔ مطلقاً قائم بالذات ہو سکتی نہیں ہے جس سے  
 وہ عشائری و قبیلمند ہو کر تعریف حاصل نہیں کرے۔ بلکہ خالق پر اس کے متوجہ رہنا چاہیے۔ شاعر کا حسیہ رہنے  
 کی وجہ سے عداوتیں نہیں رہنا کہ وہ قائم بالذات ہے۔ اگرچہ اس میں بعض احوال منہر کیے۔

قویاء۔ طبعاً تمام فضیلت انہی میں ہفتہ کی تعمیر ہو گئی اس کا کسی چیز اور گناہ میں ہونا یا قابل  
تثاثر ہونا دوسری چیز کے اس چیز اور مکان میں ہونے اور قابل اثر ہونے کے قابل ہونا دوسری چیز کے  
دودھ ہے تو اس کی صفائی کی گئی ہو اس میں تو کہا جاسکتا ہے کہ اس کا اس برتن میں موجود ہونا دودھ کے  
اس برتن میں موجود ہونے کے خارج ہے۔ اس لئے کہ دودھ جن کے نور سفیدی کا حامل ہے۔ جو اس  
سفیدی کا قائل ہے اس برتن میں موجود ہے اس پر پھر سفیدی بھی اس برتن میں موجود ہے۔ لیکن یہ نہیں  
کہا جاسکتا کہ دودھ کا اس برتن میں موجود ہونا سفیدی کے اس برتن میں موجود ہونے کے قابل ہے معلوم  
ہو کہ دودھ قائل بالذات نور سفیدی کا حامل نہیں ہے۔

تو ہم موصوفہ ای محققہ مفسرہ جہانہ و خدایہ کی تفسیر کے لئے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ موصوفہ کے نزدیک موصوع اور محل یک ہی چیز ہیں۔ یعنی جسم کے ساتھ دوسری چیز قائم ہو اور جس کے ساتھ لگ کر دوسری چیز موجود ہو۔ جیسے جسم سفیدی کے لئے موصوع اور محل ہے۔ برخلاف قد صوفیہ کے کہ وہ موصوع اور محل میں فرق کرتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں کہ محل اپنے وجود میں اپنے مال کا محتاج ہے۔ جس کے لئے محل اور مادہ کہتے ہیں مثلاً پانی کے وجود میں مال یعنی نوریت جیسہ کا محتاج ہے۔ اور جو پانی کا محتاج نہیں ہے اس کو موصوع کہتے ہیں۔ جیسے سفید جسم میں جسم ہے وجود میں مال یعنی سفیدی کا محتاج نہیں ہے۔ اس لئے بغیر بھی جسم کو جو درہ سکتا ہے اس لئے جسم کو سفیدی کا موصوع نہیں گئے۔

قولہ: وعلیٰ القلا سقۃ الخ لاسفہ کے نزدیک ماضی کے قائم، لڑات ہوئے کے یہ مراد ہے کہ وہ ایسے حملہ سے مستثنیٰ اور بے نیاز ہو جو حملہ اس ماضی کو قائم اور موجود رکھتے۔

قولہ: عن محل یقومہ۔ محل کو تقوم کے ساتھ متصف کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ صفت نے اپنے اور مطلق محل کے ذکر پر انکار کرتے ہوئے عرض دارد ہو تاکہ اس عریضہ کی رو سے صورت جسمیہ قائم بالذات نہ ہوگی۔ کیونکہ صورت جسمیہ اور ہولی میں تنازع کی وجہ سے صورت جسمیہ اپنے محل یعنی ہولی سے مستغنی نہیں ہے لہذا لازم آئے گا کہ یہ قائم بالذات بھی نہ ہو تاکہ وہ قائم بالذات اور جوہر ہے۔

اس اعتراض کو بقولہ: "نہ فیہ بھار وفع کر دیا۔ کیونکہ قائم بالذات کا مطلب یہ ہوا کہ قائم بالذات وہ شیء ہے جو اپنے محل سے مستغنی ہو جو محل اس شیء کو قائم اور وجود رکھے اور ہولی اگرچہ صورت جسمیہ کے لئے محل ہے مگر صورت جسمیہ کو قائم و موجود رکھنا اس کی صفت نہیں ہے کیونکہ صورت جسمیہ اپنے قیوم اور وجود میں اپنی کافق نہیں ہے بلکہ تشکل یعنی کسی شکل کے ساتھ متصف ہونے میں اس کا محتاج ہے۔

وقولہ: ومعنی فیہ بھار یعنی ایک شیء کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب فاسد کے نزدیک یہ ہے کہ شیء اول یا شیء ثانی کے ساتھ ایسا خاص تشکیق ہو جس کی وجہ سے اول کی صفت اور ثانی کا موصوف بننا صحیح ہو۔ پس یہ وہ شیء اول یا غیر ہو جیسے جسم کا سو رہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا تشکیق ہو جس کی وجہ سے خود اس کی صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم کو "أموذ" کہا جاسکے ہے۔ اور سو اوغیر بھی ہے۔ یا غیر ہو۔ جیسے صفات: اری اور جن کے متعلقین کا کل میں مشابہت ہے کہ اس کا اثر فعال کے ساتھ ایسا خاص تشکیق ہے جس کی وجہ سے اس کی صفت بننا اور اثر کا موصوف بننا اور "الله" اور "الله" کا کمال صحیح ہے اور یہ صفات تغیر نہیں ہیں۔

قولہ: کفائی صفات المبادی۔ بر مثال متعلیہ کے مسلک کے اعتبار سے ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک باری قائل ہے کہ صفات نامی نہیں ہیں۔ پھر ان کے قائم ہونے کا کوئی معنی نہیں۔

قولہ: و ملحوظات۔ فلاسفہ کے نزدیک مجہولات سے مراد ایسے غیر مادی جوہر ہیں جو اشارہ حسی کے قابل نہیں ہیں نہ وہ ہم ہیں نہ کسی مکان میں ہیں جیسے مناکہ اور نفوس، اقطار اور متعلیہ ان مجہولات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ نے ان کے علاوہ جنسی و مجہولات ہیں وہ عرض اور جسم اور غیر مادی جوہر میں نہیں نظر ہیں اور مناکہ اور نفوس بالظاہر احب مہ کے بغیر سے ہیں۔

وهو أی ما لہ قیام بذاتہ من العالہ و امورک من جدین وضا عدل اعتدنا و هو الجسم۔ وعند البعض لا بد له من ثلثة اجزاء و تحقیق: لا یجاد اثلاثہ اعنی الطول والعرض والعمق وعند البعض من ثمانية اجزاء لیتحقق تقاعظم الابعاد الثلاثة علی زوايا قائمہ و لیس هذا امتزاعا غظیارا جعالی الاصطلاح حتی یؤلف بان لكل

احد ان بصلح علی ما شاء بل هو نزاع فی أن المحیی الذی وضع لفظ الجہم یأیدہ  
هل یتکفی فیہ مجرد الذکر کبر اُم لا۔

**ترجمہ** اور وہ نیز عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بذات ہو یا مرکب ہو گا اور جزو یا دو سے ذات و جزو ایک  
ہم اسے مجہوز شاعر کے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے۔ اور بعض راہ غور کے نزدیک  
تین اجزاء ضروری ہیں۔ تاکہ اجزاء ثلاثہ یعنی طول عرض عمق پیدا ہو جائیں۔ اور بعض دوسرے اس کے نزدیک  
آٹھ اجزاء ضروری ہیں۔ تاکہ اجزاء ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کثیر زاویہ قائمہ کی شکل پر تحقق ہو اور یہاں  
نزاع عقلی نہیں ہے جس کا خلق اصطلاح سے ہو۔ یہاں تک کہ یہ کہہ کر دل دہائے گہرا ایک کو قناعت ہے  
جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے۔ بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا  
ہے کیا اس کے تحقق میں دو جسم سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟

**تشریح** قولہ: وهو في عالمين دون اثنين اور عرض بیان فرماتے کے بعد اب ماقامین کی تفسیر فرما  
رہے ہیں۔ عین کی تفسیر سے متعلق پوری بحث یہ ہے۔ وهو بعام مرکب۔ وهو بجمع دو  
غیر مرکب کا مجموعہ الفرد وهو الجزء الذی لا یتجزئ۔ یعنی عین اگر مرکب ہے تو وہ جسم ہے اور اگر  
غیر مرکب ہے تو وہ جزو لا یتجزئ ہے تو عالم کی کل اقسام میں دو ہیں: عین مرکب جو صرف جسم ہے اور عین غیر  
مرکب جسے جزو لا یتجزئ کہہ کر عرض

قولہ: هو في عالمين قائم بذاتہ من انعام۔ شارح نے تفسیر ہو کر مرجع بہا کر اس سے  
مراد ممکن ہے جو قائم بذات ہو۔ یہ شارح کے قول "من العالم" کے۔ اسے میں بعض کہتے ہیں کہ  
یہ فی واجب تعالیٰ سے حشر زائے ہے۔ اس کے لفظ "من" اپنے عموم کی وجہ سے واجب کو بھی شامل  
تھا کیونکہ وہ بھی قائم بذاتہ کا مصداق ہے۔ "من انعام" کی تفسیر لگنے سے وہ خارج ہو گئی۔  
مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے شارح کا مقولہ کے قول "فان بیان راہی ممکن" میں لکھ  
"ما" کی تفسیر ممکن ہے کہ اس بات پر قرینہ ہے کہ یہاں بھی غلط "ما" سے ممکن ہی مراد ہے۔ میں بناو پر  
"من العالم" قید احترازی نہیں ہے تو شرح کے لئے ہو گا۔

قولہ: بعام مرکب الخ حکم، شارح کے نزدیک تمام اجسام پہلی اور صورت سے مرکب ہیں۔ درحقیق کے  
دیکھ کر جسم کی ترکیب اجزاء لا یتجزئ سے ہے جنہیں جو ہر لفظ بھی کہتے ہیں۔ پھر جزو لا یتجزئ سے جسم کو  
مرکب سمجھنے کے بعد ممکن اس مسئلہ میں مضطرب ہیں کہ جسم کے وجود کے لئے کم از کم کتنے اجزاء ضروری ہیں  
اور اختلاف در حقیقت جسم کی تعریف کے مختلف ہونے پر مبنی ہے۔ مجہوز راہ غور کی ترکیب جو مرکب

کے کرتے ہیں اور صرف دو جزء سے ترکیب کا تحقق ہو جاتا ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے وجود کے لئے دو ہی جزء ضروری قرار دیئے اور بعض متاخرین نے جسم کی تعریف سے حصہ دو راہیہ و ثلثہ مسمیہ کی ہے۔ اس لئے انھوں نے جسم کے تحقق کے لئے تین جزء ضروری قرار دیئے۔ اس طرف کے قول کا جواب یہ کہ دو جسم کے برابر رکھے جاویں تو جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرے جزء ان دونوں کے ملحق ہونے پر کہ بعد اسے تو جو بعد اوپر دیئے جزء کو نیچے والے جانبی طرف کے جزء سے کسی خط کے درمیان ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عرض ہے۔ اور جو بعد ملحق کے اوپر والے جزء کو نیچے کے تین جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ مثلاً عرض ہے اس طرح غرضیں

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ عرض میں جو بعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کی کوئی مثال اس جسم سے کم ہوتی ہے۔ اس کو عمق اور جو متوسط ہوتا ہے اس کو عرض کہتے ہیں۔ شریبان یعنی مراد نہیں۔ بلکہ طول سے یہ بعد مراد اسے جو اونچے عرض کیونچے اور عرض سے وہ بعد مراد ہے جو نیچے عرض کیونچے۔ و عرض سے وہ بعد مراد ہے جو نیچے عرض کیونچے۔

اور بعض متاخرین مثلاً فیاضی نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں العادۃ کا زاویہ قائمہ بنائے ہوئے ایک زاویہ سے کوئی نہ گزرنا تحقق ہو۔ زاویہ کے معنی گوشہ کے ہیں۔ جب کسی خط مستقیم پر جو عرض میں ہو ایک دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے۔ تو ملحق کے دونوں جانب جو گوشے پیدا ہوں گے وہ دائرہ کہلاتے ہیں۔ اب اگر اوپر والا خط بالکل سیدھا ہے کسی طرف وہ جھکا ہوا نہیں ہے تو دونوں طرف کے گوشے برابر ہوتے۔ اور ان میں سے ہر ایک زاویہ قائمہ کہلائے گا۔ اس طرح نقطہ اور اگر اوپر والا خط ترجیحاً ہے تو ہر طرف میں کا جھکاؤ ہوگا اس طرف کا گوشہ چھوٹا ہوگا اسے زاویہ حادہ کہیں گے اور دوسری طرف کا گوشہ بڑا ہوگا اسے زاویہ منفرجہ کہیں گے۔ اس طرح مسئلہ سوم

تو جسم کی مذکورہ تعریف کے فائزین جسم کی ترکیب کے لئے آٹھ اجزاء ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس طرح کہ دو جزء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں چیز کے ملحق کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک جزء نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرے بعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹنے سے ہوئے گوشے کا کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن جائیں گے۔ یہ دو بعد عرض کہلائے گا اس طرح پہلے چاروں اجزاء کے دوسرے چار اجزاء وضع کرنے سے جو تیسرا بعد حاصل ہوگا وہ دونوں اہم کو کاٹنے سے ہوئے گوشے کا۔ وہیں کہلائے گا۔ جس طرح تیسرا جب کھڑا ہوگا ہے۔ تو جو بعد دونوں اور سمت کی جانب میں ہوتا ہے وہ طول کہلائے گا۔ اور جو بعد میں اور

شمال کی جانب میں طویل کو کاٹا ہوا گذرنا ہے وہ عرض کہلاتا ہے اور جو بعد سمت سے پہلے کی جانب طویل اور عرض دونوں کو کاٹتا ہوا گذرنا ہے وہ عرض کہلاتا ہے۔

قولہ: ولینہذا استلزاماً لہ یعنی مذکورہ بالا اختلاف ایسا اختلاف لفظی نہیں جس کا تحقیق اصطلاح سے ہو یا جس معنی کو بعض لوگوں کی اصطلاح میں لفظ جسم و درجہ سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے اور بعض کی اصطلاح میں جن باتوں سے مرکب مجموعہ کے لئے موضوع ہے جیسا کہ کلمہ خوبوں کی اصطلاح میں اس لفظ کو کہتے ہیں جو مفرد معنی کے لئے موضوع ہوا وہ لفظیوں کی اصطلاح میں ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو ازمان ثلاثہ میں سے کسی زمانہ میں پائے جانے والے معنی پر دلالت کرے۔

بلکہ جسم کے بارے میں نزاع مذکور ایسا نزاع لفظی ہے جس کا تعلق عرف و روایت سے ہے یعنی ہر نزاع لفظی ایسے معنی کے لئے لفظ جسم میں چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اس کا وجود اور تحقق محض مرکب سے ہوجائے گا جس کے لئے دو ہی جزو کافی ہیں۔ یا ترکیب کے ساتھ ایجاد کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف و روایت سے ہو۔

لہذا جسم کے بارے میں مذکورہ اختلاف کو صاحب موافقت کے نزاع لفظی قرار دینے اور شارع کے نزاع لفظی کی نفی کرنے میں کوئی منافات نہیں کیونکہ صاحب موافقت نے نزاع لفظی بمعنی انسانی نزاع دیا ہے اور شارع نے نزاع لفظی بمعنی لادول کی نفی کی ہے جیسا کہ شارع کا "راجعاً الی الاصطلاح" فرماتا بھی صاف طور پر دلالت کرتا ہے۔

إحتم الاوائل بانہما یقال لاحد الجسمن اذا زید علیہ جزء واحد انہما أحب من الآخر فلولا أن یجوز الترکیب کاف فی الجسمین لما صار مجرد زیادة الجزء الزید فی الجسمین، وفي نظر الانداعل من الجسمانہ بمعنی التضامۃ وعظمہ المقدار یقال جہہ الشئ ای عظمہ فهو جہیم وجہام بالضم، والکلام فیما یجسم الذی ہو اسم لاصفۃ۔

ترجمہ اول کے تاہم یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ وجہوں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جائے کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہو تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے فائدہ نہ ہوگا اور اس (دوسرے) میں نظر ہے۔ اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل سے جماعت بمعنی غنیمت اور قدر کی زیادتی



کے۔ بولایا ہے جسہ انشی بمعنی عظم فہو جہیم و مجاہم (جہیم کے ہنر کے ساتھ اور ہاری گفتگو اس جہم کے بارے میں ہے۔ جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

**تشریح** جو لوگ جہم کے متعلق کے لئے محض ترکیب کو کافی سمجھتے ہیں جس کے لئے صرف دو جز ہونا کافی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب جوئے ہوں جن میں سے ہر ایک مجموعہ دو

جزو سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک مجموعہ ہر ایک جزو بڑھا دیا جائے تو اس کو دوسرے مجموعہ کے مقابل میں اجہم یعنی زائدی یا الجمیۃ کہا جائے گا اس کا مطلب یہ تھا کہ نفس جہیمت کا تحقق دو جزو سے ہو گیا تھا یہی تیسرے جزو سے جہیمت میں زائدی ہوئی۔ کیونکہ اگر دو جزو سے جہیمت تحقق نہ ہوئی تو تیسرا جزو بڑھانے سے وہ مجموعہ جہم ہوتا، اجہم بمعنی زائدی یا الجمیۃ نہ ہوتا۔

قولہ: بان یقال لاحد الجسمین. التوہید کے نزدیک عبارت یوں ہوتی تو مطلب زیادہ واضح ہوتا۔ یقال لاحد المجموعین الملوکیت من جزئین التوہید دو جزو سے مرکب دو مجموعوں میں سے ایک کو جبکہ اس پر ایک جزو بڑھا دیا جائے۔ دوسرے سے اجہم کہا جاتا ہے۔

قولہ: و فیہ نظر حاصل نظر ہے کہ جہم کا مشتق نہ جہیم نہیں ہے کہ اس کے معنی زائدی یا الجمیۃ ہوں۔ بلکہ جہم جہامت بمعنی ضماست اور مقدار کی نیا دنی سے مشتق ہے جو باب کرم سے آئے۔ جسمہ انشی بمعنی عظم الشئ استعمال ہوتا ہے۔ اور اس سے صفت مشہر جہیم اور جہام جہم کے غمر کے ساتھ آئے۔

بہر حال جب جہم کا مشتق نہ جہامت بمعنی ضماست ہے۔ تو ہذا الجسم من الآخر کا مطلب ہوگا۔ یہ ضماست اور مقدار میں دوسرے سے بڑھا ہوا ہے نہ کہ جہیمت میں ٹہا ہوا ہے اس اعتبار سے اجہم اسم صفت ہوگا اور ہاری گفتگو اس جہم کے بارے میں ہے جو اسم ذات ہے اسم صفت نہیں ہے۔  
أو غیر مرکب کا الجہد ہر یعنی العین الذی لا یقبل لا تقسام لا فعلا ولا وہما ولا نرضا  
 وهو الجزء الذی لا یتجزئی ولم یقل وهو الجوہر احکرا راعت ورود المنہ بان ما لا یتزکب لا یتحصر عقلا فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئی بل لا بدات  
 ابطال الجوہری والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتیم ذالک، وعند انفسا  
 لا وجود للجوہر لغرد اعنی الجزء الذی لا یتجزئی، وتركب الجسم انما هو من  
 الہیولی والصورة۔

**تشریح** آجہم جو قائم بالذات ہے، غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے، یعنی وہ میں جو فعلا، تو ہاں اگر



منصوب ہے۔ ایسی صورت میں حکم کی طرف سے اعتناء ضرورتاً کہ میں غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ مجموعی اور عمومی اور عقلی و لغوی و مجرد بھی میں غیر مرکب میں، لہذا یا تو خدا کا دعویٰ و پس گویا میں اور صورت اور عقل و نفس کا دعویٰ باطل کر دوں گا۔ تمہارا احقر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

• صاف لے سکتا ہوں درہمینی و صورت و غیرہ کے احوال کے چکر میں پھنسے سے بچنے کے لئے ”دھندلچو دھندلچو“ کے ہونے ”کانچو دھو“ فرمایا۔ یعنی جو ہر کو یہیں مثال ذکر فرمایا۔

تذکرہ: لیکن ذرا ملاحظہ فرمائیے کہ اس کا مندرجہ ذیل سبب معبرندہ طور ہے۔

قولہ: ”و عند الفقد سقطت“ الخ لہذا سب سے عوامانہ یہ یعنی اسطوار ہے اس کے متعلق مردہ جس جو ہر فرد میں جزو لا ینفک کی کا احوال کرتے ہیں اور ہم کو مجموعی اور صورت جسم نامی وہ جو ہر فرد سے مرکب رہتے ہیں۔

نوٹ: لہذا جو ہر فرد میں جزو لا ینفک کی کے لفظ کی درمیان شائبہ ہدایت اہمیت عداویہ میں نے آپس اسٹائی کی شکل میں بیان فرمائی ہے کہ اگر جزو لا ینفک کا وجود ہوتا تو ہم کو ایک جزو کو دو جزو کے درمیان فرض کرنا پڑتا۔ یعنی کسی ایک جزو کو دو جزو کے درمیان فرض کرنا پڑتا۔ اسٹائی کا نتیجہ یہ کہ اس میں مفہم بھی جزو لا ینفک کا وجود بھی باطل ہے۔

• لیکن ملاحظہ کیجئے کہ اگر ایک جزو کو دو جزو کے درمیان فرض کیا جائے تو وہاں عقل و دماغ ایک جزو لا ینفک اور جزو لا ینفک میں دونوں کا دونوں کے جزو کے باہم سے مانع ہے۔ یہ نہیں اگر مانع ہے تو تفصیل یہ ہے کہ اس لئے کہ کچھ حصے کا یکسر دو جزو کا جو منصفہ یعنی طرف کے جزو لا ینفک سے منصف ہوگا اور دوسرے جزو کا جو ایک طرف کے جزو لا ینفک سے منصف ہوگا۔

• اسی طرف ملاحظہ فرمائیے کہ ایک اندرونی سر ہوگا جو کچھ حصے منصف ہوگا اور دوسرا بیرونی ہوگا۔ کا احوال کسی جزو سے بھی نہیں ہوگا۔ اس طرح تینوں جزو منصف ہو گئے۔ مانا کہ ہر فرد میں کچھ جزو لا ینفک مانا جائے۔ یہاں پہلی شخصیت مفاد میں مستقیم ہو سکتی ہے۔ باطل ہو سکتی ہے۔ اور اگر کچھ جزو لا ینفک کے باہم سے مانع نہیں ہے تو لازماً اسے لگا کر دین میں سے ہر ایک ہم حصے جزو میں تقسیم کر دوسری طرف کے جزو سے جاسلا اور چنگیز۔ حواء ہو سکتی ہے۔ اس لئے ان اجزاء کا ایک دوسرے میں اس طرح کا تقسیم ہے کہ ایک شائبہ سبب سے کافی ہو جائے۔ مداخل ہو سکتے ہیں اور تینوں جو ہر حال ہے۔ لہذا کچھ حصے کا جزو لا ینفک کے باہم سے مانع نہ ہو سکتی ہے اور جب تک کہ ایک جزو کو دو جزو کے درمیان فرض کرنے کی دونوں شخصیت باطل ہو گئیں تو بالکل باطل ہو گئی اور حواء

باطل ہوئی تو مقدم یعنی جزء لا یتجزئ کا وجود بھی باطل ہو گیا۔ والتفصیل فی کتاب الحکمة۔  
 واثبتی ادلة اثبات الجزاء عند عدم قطعیه علی سطح حقیقی نہ تناسل  
 الا بجزء غیر منقسمہ اذ لا تناسل بجزئ نہیں بل ان خط و نقطہ فصل خالص تکتی کہ حقیقیہ  
 اور اثبات جزء لا یتجزئ کی قویٰ تردیدیں یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی ضعیفی سطح پر رکھا جائے۔ تو

**ترجمہ**

وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ چونکہ اگر دو چیز

**تشریح**

کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کرے گا تو اس میں باغض خط ہو جائیگا۔ اس کے بعد دو دلیلیں اور ذکر فرمائیں گے جو مشہور و قریب

یہاں جو قویٰ تردیدیں ذکر فرمائی ہیں اس کو سمجھنے کے لئے چند باتیں یاد رکھیں۔ ایک تو یہ کہ کرہ کا

کے حصہ اور راء کے ختم کے ساتھ بغیر تردید ہے۔ اس کی بیعانات اور کرہ کی آئی ہے۔ غصت میں کرہ گیند

کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں کرہ سے مراد ایسا جسم مستدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے

اندروں بالکل وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے۔ اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے ساری خطوط برابر ہوں۔



اس طرح

کرہ حقیقی میں بافضل خط نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط منہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منہا نہیں

ہوتا۔ دوسری بات یہ کہ سطح حقیقی سے سطح مستوی مراد ہے سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں جس پر فضا میں مستقر کرہ

کرہ ممکن ہو یعنی ایسے خطوط کہ جنہوں کو اگر ان خطوط پر نقطے فرض کئے جائیں تو راء سے نقطے ایک ہی

مسببہ میں واقع ہوں نہ کوئی نقطہ دوسرے نقطہ سے دائیں یا بائیں ہونے نیچے اور اوپر ہو

بفضل دیگر یوں کہیے کہ سطح مستوی اس سطح کو کہتے ہیں کہ جس میں ذرا بھی تشعب و فراز اور اونچ نیچ نہ ہو۔

تیسری بات یہ کہ یہاں میں رکھتے کہ جب کسی شی کو برابر سطح پر رکھا جائے تو اس شی کے اندر یعنی زیادہ

تزوینت اور گولائی ہوگی اسی قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا اور جس قدر مرکزیت کم ہوگی۔

اسی قدر اس کے زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اس تہدید کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا۔ کسی

سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا منہا حصہ اس سطح سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی

نا قابل تقسیم حصہ جزء لا یتجزئ ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا یعنی اس کے اجزاء ہو سکیں گے تو کم از

کم دو جزء ہوں گے۔ جن کے باہم ملنے سے بافضل خط کا وجود ہوگا۔ حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بافضل

قوال ہے۔ اس لئے وہ کاسط سے اتصالِ ناطقہ تقسیم ہی جزو سے ہوگا اور وہی، قابلِ تقسیم جزء، جزوِ ناجزئی کہلاتا ہے۔

قولہ: فہم تک کوة حقیقیۃ، اے یعنی اگر سطحِ مستوی سے کرہ کا اتصال اپنے دو جزء کے بعد حصہ سے ہوگا تو ان دو اجزاء کے مجموعہ سے جو متحد پیدا ہوگا وہ خط کہلاتے گا اور ایسی صورتیں وہ کرہ کو کضعض نہیں رہے گا۔ کیونکہ کرہ حقیقی کے اندر بافضل خط نہیں ہوتا۔

والشہد عند المثلث فی وجہ انہ لو کان کا بعین منقسمان الی سہایاتہ لہ تک الخود لہ اصغر من الخبیل لان کلا منہما غیر متساوی الاجزاء والعظم والصغیران ہو یکثرة الاجزاء وقتہا وذاتہما ینصوری المتساوی والسائی ان اجتماع اجزاء الجسم لیس لہ اول ولا اوسط فلو ان فی الخوان فانہ تعالیٰ قادر علی ان یخلق فیہ الاخران الی الاجزاء الذی لا یتحدی لان الجزء الذی تاراعنا فیہ ان امکن اختراصہ لزمہ قدرۃ اللہ تعالیٰ علیہ دلتا للعجز وان لم یکن اثبت المذنی

**ترجمہ** اور ان دو اہلِ بیخِ شہرِ حرم میں مشائخِ استعدا کے نزدیک دو بیخِ دہلی یہ ہے کہ اگر ہر ایک غیر متساوی تقسیم کو قبول کرنا اور ان کا دائرہ پیدا کرنا ہوگا۔ کیونکہ دونوں میں سے سے ہونا ہے۔ وہ یہ (تقلیل یا کثیر ہونا) صرف تسبی میں تصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (دو) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے۔ درندہ الفراق کو قبول نہ کرتا۔ تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جسے ناجزئی کی حد تک اس کے بعد الفراق پیدا فرمادیں۔ اس لئے کہ جزء ہم دونوں قرنی کے مابین مت ذرع فیہ ہے اگر اس کا الفراق ممکن ہو تو ذریعہ مجزئی کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا اور اگر ذریعہ الفراق ممکن نہیں ہے تو مقدما ثابت ہے۔

**تشریح** قولہ: الاول انہ لو کان الخ لاسف کے نزدیک یہاں غیر متساوی تقسیم کو قبول کرنا اس ذمہ کے مطابق کوئی ایسا میں نہیں ہو سکتا جس کی تقسیم متساوی ہو کر وہ مزید تقسیم کے قابل نہ رہے اور اس کو جزءِ ناجزئی کہا جاسکے۔ تو چونکہ جزءِ ناجزئی کا ابطال لہ اسف کے مذکورہ مقدمہ پر پہنچتا ہے کہ ہر میں غیر متساوی تقسیم کو قبول کرنا ہے اس لئے اس دلیل میں مذکورہ مقدمہ کو باطل کر کے جزءِ ناجزئی کا اثبات کیا گیا ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم میں کی تقسیم غیر متساوی ہو تو رائی کے دانہ کا ہمارے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ رائی کا دانہ دو ہزار ڈالوں میں ہیں اور یہ دلیل کی تقسیم غیر متساوی ہونے کے قاعدہ سے ان دو ڈالوں کی تقسیم بھی غیر متساوی ہوگی اور غیر متساوی تقسیم کے نتیجے میں دو ڈالوں کے حصہ دار بھی غیر متساوی ہوں گے اور ہر ایک غیر متساوی دوسرے غیر متساوی سے کم یا بیش ہوگا۔ اس بنا پر رائی کے دانے کے غیر متساوی اجزاء ہونے کی غیر متساوی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے۔ تو رائی کا دانہ ہمارے چھوٹا بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ چھوٹا ہونا دوسرے کے مقابلہ میں اجزاء کی کمی کے سبب ہونا ہے جو غیر متساوی ہونے کی وجہ سے وارد ہے۔ انھوں نے اگر ہمیں کی تقسیم غیر متساوی ہو تو رائی کے دانہ کا ہمارے چھوٹا ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ رائی کے دانہ کا ہمارے چھوٹا ہونا بڑا مضحکہ خیز ہے۔ لہذا ہم دلیل کی تقسیم کا غیر متساوی ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب ہمیں کی تقسیم کا غیر متساوی ہونا باطل ہے تو لازم ہوا کہ بعض میں ایسے بھی ہیں جن کی تقسیم متساوی و دفعہ ہو جانی ہے کہ اس کے بعد ان کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ وہی جز جس پر کسی دلیل کی تقسیم پہنچ کر ختم ہو جائے اس کے بعد مزید تقسیم نہ ہو سکے۔ جزوہ فیہ فیہ نہ ہوتا ہے۔

قولہ: من کل دلحایانہ بدعمہ یعنی ہر صحن کے غیر متساوی تقسیم قبول کر سکتی صورت میں رائی یعنی رائی کے دانہ کا ہمارے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے کی دلیل ہے۔

قولہ: واحفظہ والذہن الخ یعنی بڑا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زیادہ ہوں۔ اور چھوٹا وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہوں۔

قولہ: وذاتہ انما یفترض الخ یعنی کی ویشی متساوی میں ہوتی ہے۔ غیر متساوی میں نہیں کیونکہ آبی ویشی کا تحقق قواسم وقت ہوتا ہے۔ جب ایک اندہ کوئی ایسا جز دیکھیں جس کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی جز نہیں ہے۔ اور ایک غیر متساوی کے ہر جز کے مقابلہ میں دوسرے غیر متساوی کے اندر حصہ موجود ہوتا ہے۔ اس لئے غیر متساوی میں کی ویشی نہیں ہوگی۔

قولہ: وانما فی ان اجزاء الخ اجزاء الخ یعنی اس دلیل کا سمجھنا چند دفعات ہر موقع پر ہے (۱) جو چیز جس کی ذات کا مقتضی ہوتی ہے وہ اس شئی کی ذاتی کہنتی ہے۔ ویشی کی ذات سے اس کا زوال نہیں ہوتا مثلاً حرارت آگ کی ذات کا مقتضی ہونے کے سبب اس کی ذاتی صفت ہے۔ جس سے اس کا زوال ممکن نہیں۔ (۲) کسی چیز کا انفرادی اور اس کی تقسیم اس کے اجزاء کی اجتماعیت کے ختم ہونے کا نام ہے (۳) اللہ تعالیٰ تو ممکنات ہر وقت در ہیں۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذات کا مقتضی اور جسم کی ذات

صفت نہیں ہے۔ و الا۔ اور اگر جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت مقتضائے ذات ہو کر جسم کی ذاتی ہوئی۔ پس  
قبل الا فتسواف تواجزاء کی یہ اجتماعیت حسب دفعہ غیر ایک جسم سے زائل نہ ہوتی۔ اور جسم  
افزائی اور تقسیم کو قبول نہ کرتا۔ لیکن جسم کے اجزاء کی اجتماعیت زائل ہوتی ہے اور ہم افزائی اور تقسیم کو قبول کرتا  
ہے جس سے معلوم ہوا کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت باقتضا ذات نہیں ہے اور جسم کے لئے ذاتی نہیں ہے  
اور جب اجزاء کی اجتماعیت جسم کی ذاتی صفت نہیں ہے تو اس کا زوال جو حسب دفعہ غیر دو عینہ التزاق ہے  
مکن ہے اور حسب دفعہ غیر عین اللہ تعالیٰ عام قہرات پر قادر ہیں۔ واللہ تعالیٰ عباد  
تو اللہ تعالیٰ اس بات پر بھی قہرات در ہیں کہ جسم کے اندر رہنے۔ فقرات  
اور جسم کی جنس مرتبہ تعلیم مکن ہے ان سارے ممکنہ فقرات اور تقسیمات کو البعض وجہ کردہ ہیں اور تقسیم کرتے کرتے  
ایسے جز پر پہنچا دیں کہ کچھ کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو دیکھا آخری جزء جسم کے اندر اس کوئی تقسیم باقی نہیں ہے چ  
لا تجزئ ہے۔ پس ہمارا مطلب ثابت ہو گیا۔ لان الجزء الذی اس لئے کہ یہ آخری جزء جو ہمارے اور علاق  
کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم لا تجزئ اور لا مسہ تجزئ اور قابل تقسیم کہتے ہیں اگر اس کی دوبارہ تقسیم  
مکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عہدہ کو دفع کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض  
ہے کیونکہ مفروض یہ تھا کہ تحت قدرت ساری ممکنہ تقسیمات کو اللہ تعالیٰ نے بالفعل موجود کر دیا ہے۔ کوئی قہ  
مکن تقسیم باقی نہیں ہے۔ اور اگر اس جزء کی مزید تقسیم مکن نہیں ہے تو یہاں حیدر لا تجزئ ہے۔ اور ہمارا  
معدنا ثابت ہے۔

قولہ: اَنْ اجتہد اجزاء الجسم لئلا افسد فیہ من جسم کے اندر اجزاء کی اجسامیت بقاء  
زات نہیں ہے ایک دعویٰ ہے۔

قولہ: وَاللّٰہُ لَمَّا قَبِلَ الْوَدَّ مَذْكُورَہٗ دَعْوٰی کُلِّ دَلِیلٍ اُجْرَی مِیَّاسِ اسْتِثْنَائِیِّ ہے جس پر تالی کی نفی کا انشاء کرتے سے ثبوت مقدم کی نفی آئے گا۔ فقہ پر عبارت یوں ہے: وَانْ لَّمْ یَکُنْ کَذَّابًا بَلْ یَکُوْنُ اٰجِزًا عَاجِزًا الْجِسْمُ لَدُنَّہٗ (مقدم) لَمَّا قَبِلَ الْوَدَّ اَفْتَرَا نِیَّی، لَکِنَّہٗ یُضِلُّ الْاَفْتَرَاتِ اَفْطَرَّ اِلَیْہِ کَا اسْتِثْنَاءٍ فَاَجِزًا عَاجِزًا اَنْ یَّجْمَعَ لَیْسَ لَدُنَّہٗ۔

قولہ: لان الجزء الذی تنازعنا الخیرہ ایک محدث و عوی کی دلیل ہے۔ فقہ پر عبارت ہے

فثبت المدعى لأن الجزء الذى لم  
والكل ضعيف، أما الأول فلأنه إنما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبو  
الجزء، لأن حلولها فى المحل ليس المحلول السريانى حتى يلزم من عدم انقضاء

علم انقسام المثل.

اور یہ مسئلہ دلائل، کمزور اور جو کس میں پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے تحت جمہور ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لا تجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سرایتی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

**تشریح**

قولہ: اما الاول: پہلی دلیل کی وجہ منقضیہ یہ ہے کہ اس دلیل سے نقطہ کا ثبوت ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو کہتے ہیں جزء لا تجزئی کا ثبوت نہیں ہوگا جزو ناقابل تقسیم جو ہر کچھ میں ہے کیونکہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا جو قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے لہذا اس کا ناقابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا اور ناقابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا جزء لا تجزئی کا ثبوت نہیں ہوا۔

قولہ: وھو لا يستلزم: تو یہ ایک سوال مقرر کا جو اس ہے سوال یہ ہے کہ جب نقطہ ثابت ہے تو لازمی طور پر اس سے جزء لا تجزئی بھی ثابت ہوگا اس لئے کہ نقطہ عرض سے درمعرض کہنے کوئی کچھ ہر محل ہوتا ہے۔ لہذا اس نقطہ کے لئے بھی کوئی جوہر ملے ہوگا اور چونکہ نقطہ ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جوہر جس کا محل ہوگا وہ بھی ناقابل تقسیم ہوگا اور ناقابل تقسیم جوہر ہی جزء لا تجزئی کہلاتا ہے پس جزء لا تجزئی ثابت ہوگا۔ جو اس کا محل ہے کہ معلوم کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سرایتی جس کے اندر محل اپنے محل کے ہر جزء میں موجود ہوتا ہے اور محل کا ناقابل تقسیم ہونا محل کے ناقابل تقسیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے دوسرا حلول طریقائی ہے جس کے اندر ایسا نہیں ہوتا اور نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سرایتی نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا متساوی ہوتا ہے خط کے ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہذا نقطہ کا ثبوت جزء لا تجزئی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہوگا۔

واما الثاني والثالث فلان الفلا مضط لا يقوون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفضل وأنها غير متناهية بل يقوون أنه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيما اجتماع أجزاء أصلا وإنما العظم والصغر باعتبار المقدار التام به لا باعتبار كثرة الأجزاء وقيل لها ولا فقران ممكن لأن زهانية فلا يستلزم التجزئة. وأما أدلة الفيلسوف أيضا فلا تخلو عن ضعف ولهذا أمال الامام الرازي في هذه المسئلة الى



الموقف فان قيل كل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر المميز  
عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات التبعي والصوره المؤدى الى تقدم  
العالم ونفي حشر الاجسام وكثير من الاصول انهم قد سبوا عنى عليها دوام حركات  
السموات واستماع الحروف والانسام عليها۔

## ترجمہ

اسی در سری اور نسری دلیل اور مشہور تر دلائل میں اولیٰ در ثانی ہے، تو وہ اس لئے منصف  
ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالعرض جزاء سے مرکب ہے۔ درود امر اور غیر متناہی  
ایہ نظام معتزلی کا مذہب ہے، بلکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے، اور اس میں اجزاء  
کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور جو لانا پڑا ہوا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے جو جسم کے ساتھ نہ ہے، ذکر  
اجزاء کو تقسیم اور کثیر ہونے کے اعتبار سے، اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے، لہذا اقلیم حوزہ لاغیری کو مستلزم  
نہیں ہوتا۔ یہ جزاء لاغیری کی نفی کے زمانہ اور خود مدعی میں کرنے ہیں، تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں۔ اسی وجہ  
سے امام رازی رحمہ اللہ علیہ اس مسئلہ میں توقف کی طرف مائل ہیں۔ پھر اگر یہ چھپا جائے کہ عقائد کے پاس ہیں  
اس اختلاف کا کوئی قائمہ ہے، تو ہم کہیں گے ہاں، جزاء لاغیری کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی غمراہ کن  
اور خلاف شرع باتوں میں مشابہت ہوئی اور صورت جسم کے اثبات سے نجات ہے جو ہم سے قدیم ہونے اور جس  
اجسام کے بخار کی طرف لپکنا ہے اور بہت سے ایسے احوال ہندوب سے ثابت ہے جن پر تماثل کی حرکات کا  
دعا ہو، اور ان پر خرق و انقیاد کا منع ہوا، موقوف ہے۔

## تشریح

قولہ او مال الشانی والناث لاثبات جزاء کی در سری اور نسری دلیل متناہی کے اس  
گمان پرستی بھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باہمی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ  
متناہی اجزاء سے بالعرض مرکب ہے، حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ متکلمین میں سے نظام معتزلی کا مذہب ہے، اس  
لئے شارح نے مسئلہ کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے ذریعہ بالفضل جزاء  
کے ذریعہ کے دوران کے قبضہ بنا ہونے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسمی نفس متصل واحد ہوا  
کسی جزاء کے ہے، اس میں بالفضل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب  
یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسے جدا و مشابہت پر نہیں ہونی چاہیے کہ اس کے بعد پھر تقسیم ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے  
ذریعہ بالعرض غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفضل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر  
بالفضل غیر متناہی اجزاء ہوں جس پر دوسرا اور غیر استعمال میں ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے، تو فلاسفہ  
کے مقابلہ میں دوسرا اور غیر استعمال درست نہیں ہوگا۔

قولہ: **واضعا الخطه** و **اصخرانہ** دلیل ثانی میں یہ بات کچھ غلط تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابل میں بڑا و چھوٹا ہونے کا اور اجزاء کی قلت و کثرت پر جسے اس کو رد کرتے ہوئے اہل رسد میں کہ جس میں اختلاف کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے وہ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے اس کی قطع مثال یہ ہے کہ ریشہ کی جب دھانی کر دی جائے تو اجزاء میں کسی اضافہ اور زائد ہونے کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے۔ اس میں ہونے والی توجہ و رد جائے تو اجزاء میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور جسم چھوٹا ہوتا ہے۔

قولہ: **واذا فرقنا ان ممکن** کہ ہوا پتھری و ہلکا کہ وہ بہت حاصل ہو گا ہے کہ جسم کے اندر ممکن نہ رہے کہ نہ ہوا کا قدر ہو کہ جو ہر تجزی کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب یہ ممکنات کسی حد پر پہنچ کر کٹھن ہو جائیں کہ جس کے بعد ہر کوئی تقیر نہ ہوتی لیکن جسم کی تقیم کی کوئی حد نہیں ہے جس کے لئے کسی قدر تقیم کے جس مرتبہ پر پہنچ جائیں اس سے آگے بھی تقیم ممکن ہوئی۔ لہذا جزو تجزی ثابت نہیں ہو گا۔

قولہ: **نعم انہ یجوز** اور **فرقنا** کو ثابت زمانہ جس کے تقسیم ہونے اور صورت صلب سے نئی پڑے گی اور ہوتی اور صورت جسم کا نہایت عام کے قدر ہونے اور نہایت حشر کے کار کو مستلزم ہے۔ وجہ مستلزم یہ ہے کہ جب مولیٰ کو ثابت مانیں گے تو اس کو تقیم بھی مانا ہو گا۔ اس لئے کہ تقیم اس کے نزدیک ہر حادث صبرق بالادہ اس ہے۔ اس قاعدہ کے تحت سیوا اگر وہ شے ہو کہ وہ بھی سیوا بالادہ ہو کہ یعنی یہ حادث ہونے سے پہلے کوئی وہ ہو گا۔ لہذا یہ حادث ہونے کی وجہ سے سیوا بالادہ ہو گا۔ وہ درود فیہر مادہ بھی سیوا بالادہ ہو گا یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہو گا جس کی فی الغیاہ حادث ہونے کی وجہ سے مسلسل حال لازم آئے گا لہذا وہ شے ہو کہ حال ہوا اور جب جملہ حادث ہوا کہ ہے تو ہوتی قدیم ہوا۔ اور یہ کہ ہوتی اور صورت جسم لایم مادہ میں ایک دوسرے کے بغیر ایک دوسرے نہیں ہوا۔ لہذا صورت جسم بھی قدیم ہوگی اور ہوتی اور صورت جسم کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا اور مادہ اس کا حصہ میں۔ اور جس کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے۔ اس سے اعراف بھی قدیم ہونے اور جب اجسام و اعراف دونوں قدیم ہونے تو عالم قدیم ہو گیا کیونکہ عالم اجسام و اعراف سے مشروط ہے۔ اور جب عام قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر بھی غلط ہو جائے گی کیونکہ حشر اجسام و اعراف کے فنا کے بعد ہوگا۔ لہذا یہ قدیم ہونا عام کے خلاف ہے۔

**والعوض** ما لا یقوم بذاتہ بل بخیرہ بان یکون متاعا فی النعیم او مخصا بہ لخصاص الانعت بالنعیم۔ اعلیٰ ما سبق ولا یصلح ان لا یکون تعقلا۔ میل و ف

المحل علی ما وہم، فانما هو فی بعض الاعراض، ومحدث فی الاجسام والجواهر  
قبل ہوت تمام التحریف احذر از تعد صفات اللہ تعالیٰ وقیل لا یل تصویریں حکم  
کلاوان و اصلہا فیل السواد والبیاض وقیل الحسرة والحضرة والصفرة ايضا  
والبیوانی بالترکیب، والا کوان وهی الاجتماع والا فتراق والمحركة والسكون، والظوم  
والنوعانسة وهی المارة والحركة والملوحة والعروسة والمحوصة والفض  
والحدوة والدمومة والفاضة، ثم یحصل بسبب الترکیب انواع لا تحصى  
والرواعی وانواعها کثیرة، ولیست لها اسماء مخصوصة والا فلهذا ان  
ما علم الا کوان لا بعض الا الاجسام

**ترجمہ**

اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو، بلکہ قائم بالغیر ہو یا ہی طور کہ وہ متغیر ہونے میں غیر کا  
تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تحقق رکھنے والا ہو جیسا کہ اس تعلق نعمت کا صورت کے بتا  
ہوتا ہے جیسا کہ قائم بالغیر کے معنی میں مشکلیں اور فلاسفہ کا اختلاف، لہذا چکا، قائم بالغیر کا یہ مطلب نہیں  
کہ اس کا تصور بغیر محقق کے، ممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو دیکھ ہوا، اس لئے کہ یہ قویض اعراض میں جو قائم  
اور وہ عرض، اجسام و جو اس میں حادث ہوتا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ یہ عرض کی تعریف کا قسم  
ہے صفات باری سے احراز کے لئے، اور بعض نے کہا نہیں، بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

جیسے الوان، اور انوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے  
کہا کہ سرخی، سبزی، در زردی بھی اور انی الوان ترکیب کے ذریعہ جو ہیں اور جیسے کوان اور وہ اجتماع ذاتی اور  
وسکون ہیں اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام تو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور گہنیت اور کسلا ہیں اور  
کھاپن اور کسپان اور مٹھاں اور کھٹا ہٹ اور مٹکا چن ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی  
ہیں اور جیسے جو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح ہے کہ کوان کے کلام  
جیسے اعراض یہ وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

**تشریح**

قولہ: والعرض الخ یعنی کی تعریف اور تفہیم سے فارغ ہونے کے بعد عالم کی دوسری قسم  
عرض کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ عرض دو ممکن ہے  
قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو یا قائم بالغیر یا ہی معنی ہو کہ وہ متغیر میں یعنی محسوسات کا نہ کئے جانے اور  
غیر اور مکان کے اندر رہنے میں غیر کا تابع ہو جیسا کہ مشکلیں کا نہ سب سے قائم بالغیر یا ہی معنی ہو کہ غیر  
کے ساتھ اس کا ایسا خاص ربط و اتصال ہے جس کی وجہ سے اس کا نعمت و صفت بنا اور اس غیب کا

منعوت و موصوف بنیاد درست ہو۔ چلیا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قولہ: علیٰ ما سبق الخ یعنی تا تم بالآخر کے معنی میں تفکیر اور فلاسفہ کا اختلاف اس سے پہلے بیان کے قول "فلا عیان مالم یبصر بذاتہ" کی تشریح میں گذر چکا ہے۔

نوشہ: لا یعنی الخ بعض لوگوں نے قائم الخ بالآخر کا معنی بیان کیا ہے کہ جس کا تصور اپنے عمل کے بغیر ہو سکے، خارج کہتے ہیں کہ تا تم بالآخر کی یہ تشریح درست نہیں کیونکہ اعراض کی درجہ ہیں۔ ایک اعراض غیر نسبت جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم و کیف، اور دوسرے اعراض نسبت جن کا تصور دوسری چیز پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسے این، انا، انت، ہیکل، وضع، معنی، فعل، انفعال تو مذکورہ تشریف اعراض نسبت کو شامل ہوگی۔ اعراض غیر نسبت کہ شامل نہیں ہوگی۔ لہذا یہ تشریف غیر جامع ہوئی۔ برخلاف اول الذکر دونوں تشریحوں کے جو تفکیر اور فلاسفہ کے ہیں کہ وہ اعراض نسبت و غیر نسبت دونوں کو شامل ہیں۔

قولہ: فیہ الخ بعض لوگوں نے کہا کہ مصنف کا قول "و یحدث فی الاجسام" عرض کی تشریف میں داخل ہے تاکہ صفات باری عرض کی تشریف سے خارج ہو جائیں اور اس کی وجہ سے صفات باری عرض سے اس لئے خارج ہو جائیں گی کہ صفات باری قدیم میں حادث نہیں ہیں۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔

صحیح یہ ہے کہ صفات باری - صفت کے قول "والعرض مالا یقوم بذاتہ" میں حفظ ماکہ وجہ سے خارج ہو گئیں۔ کیونکہ لفظ حاسے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہوتا ہے۔ اور صفات حادث نہیں بلکہ قدیم ہیں۔ اس لئے عرض کی تشریف صفات باری کو شامل ہی نہیں کہ اس کو خارج کرنے کی ضرورت پیش آئے بلکہ یہ تو عرض کے حکم کا بیان ہے۔

قولہ: کالاتان الخ مصنف عرض کی کچھ مثالیں ذکر کر رہے ہیں عرض کے اقسام میں سے اوان ہیں۔ نور اوان کے اصولی بیض بعض لوگوں نے صرف سیاہی اور سفیدی کو قرار دیا ہے ہائی جتنے اوان ہیں وہ ایک کو دوسرے سے ملنے کا نتیجہ ہیں مثلاً سفیدی ایک رنگ ہے اور سیاہی دوسرا رنگ ہے اور سفیدی و سیاہی کو ملائے سے تیسرے رنگ کا وجود ہوگا۔ پھر اس تیسرے رنگ میں خالص سفیدی ملتی جائے تو چوتھے رنگ کا وجود ہوگا اور اگر خالص سیاہی ملتی جائے تو پانچویں رنگ کا وجود ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس، اور بعض لوگوں نے اوان کے اصولی بیض پانچ قرار دیے ہیں۔ دو تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور دوسری و تیسری و چوتھی۔

قولہ: والا حکوان الخ کون کون کی جمع ہے جس کے معنی وجود اور حصول کے ہیں تفکیر کون کی جگہ نہیں بیان کرتے ہیں، (۱) اجتماع (۲) افتراق (۳) حرکت (۴) سکون۔ اب ہر ایک کی تشریف دینی ہو رہی

کا ایسے طور پر دوسرے دونوں کو ان دونوں کے بیچ قیصری چیز نہ داخل ہو۔ اجتماع کہلاتا ہے۔ اور دوسرے دونوں کا ایسے  
 طور پر ہونا وجود کے کوئی اور قیصری چیز نہ ہونا۔ انفراف کہلاتا ہے۔ اور کسی چیز کا وقت میں دوسرے میں کوئی  
 وجود حرکت نہ ہونا۔ ایسے درمیانی پرکار کا وقت۔ در دو آں میں ایک ہی چیز میں کوئی وجود سکون کہلاتا ہے۔ حلاشی  
 کا ایک وقت میں جس ملک کوئی وجود تھا دوسرے وقت میں اس کا دوسری جگہ کوئی وجود حرکت کہلاتے گا اور  
 کا ایک وقت میں جس جگہ میں کوئی وجود تھا دوسرے وقت میں کسی جگہ میں اس کا کوئی وجود سکون کہلاتے گا۔  
 تو حرکت میں دو آں ہوتے ہیں۔ ایک سابق اور دوسرا لاحق۔ اور دو چیزیں ہوتے ہیں ایک سابق اور دوسرا لاحق۔  
 اسی حرکت کو کوئی بھی کہتے ہیں ایک کو کوئی الائن سابق فی الحقیقہ سابق اور دوسرے کوئی الائن  
 لاحق فی الحقیقہ لاحق۔ اسی وجہ سے متکلیف حرکت کی تعریف میں کہتے ہیں اسی کو کوئی الائن فی  
 مکے الائن اس کے بقول سکون میں کوئی الائن اور ان کے نزدیک ہوتے ہیں مگر جبر و کمال ایک ہوتا ہے۔ اسی سے  
 متکلیف سکون کی تعریف میں کہتے ہیں کوئی الائن فی الائن فی مکان واجب الغرض حرکت اور سکون دونوں  
 یعنی وجود کی قسم ہے اس لئے دونوں وجودی ہوتے اور جب وہ باہم مقابل چیزیں وجودی ہوں اور ان میں سے  
 ایک کا تصور دوسرے پر موقوف نہ ہو تو ان میں تقابل تھا۔ ہوتا ہے۔ اس بنا پر متکلیف کے نزدیک حرکت سکون  
 میں تقابل ہوگا۔ اور فلاسفہ کے نزدیک حرکت وجودی صفت ہے کیونکہ حرکت کسی چیز کے نزدیک طور پر درجہ  
 کمال کو پہنچنے کا امر ہے اور سکون عدلی ہے کیونکہ سکون اس چیز کے حرکت نہ کرنے کا نام ہے جس میں  
 حرکت کی استعداد ہے۔ اس بنا پر فلاسفہ کے نزدیک حرکت سکون میں تقابل عدم ملکہ ہوگا۔  
 قولہ: الامور ذاتہ مروت ہم کی کسی کو ثابت کو کہتے ہیں اور حیز مزج کی غلطی و تیزی کو کہتے ہیں  
 عفو صفت اور قبض کے معنی بکھانا۔ دیکھنا۔ ان کے میں یعنی زبان بچھلنا۔ جبکہ اگر کچا کھلانے کی صورت  
 میں ہوتا ہے کہ زبان سکرٹنے لگتی ہے۔ بعض لوگوں نے قبض اور عفو صفت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ  
 زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکرٹنے لگنا قبض ہے اور صرف ظاہر کا سکرٹنا عفو صفت ہے۔  
 قولہ: والظاهر الخ یعنی اعراض میں سے اکوئی یعنی اجتماع واقعہ ان اور حرکت سکون اجماع  
 کو بھی عارض ہوتے ہیں اور غیر اجماع کو بھی اس کے علاوہ جو عارض ہیں مثلاً لوان و طعوم اور روائح  
 تو وہ صرف اجماع و عارض ہوتے ہیں۔ بظاہر اشارت کا یہ قول شارح تجرید کے اس قول کے مافی مضمر ہوتا  
 ہے کہ اعراض محسوسہ مثلاً لوان اور طعوم وغیرہ صرف ایک جوہر میں پائے جاسکتے ہیں۔ اور ایک جوہر جسم  
 نہیں ہے۔ لیکن واقعہ ہے کہ دونوں قول اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔ دونوں میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ  
 شارح تجرید کی بات امکان کے بارے میں ہے اور اشارت کتاب ہوا کی بات وقوع کے بارے میں ہے

واذا انقصر أن العالم عيان واعراض والا عيان اجسام وجواهر، فنقول: انکل حادث اما الاعراض فبعضها بالمتأثرة كالحركة بعد السكون، والنسوء بعد القلّة والسواد بعد البياض وبعضها بالدلیل وهو طریقات العدم كما فی الاستدلال ذاته فان انقصر المتأثر في العدم، لان العدم ان كان واجبا لذاته فظاهرا، ولا يلزم استناده اليه بطريق الاستیجاب، اذ المصادر من الشيء بالقيض والاختیار ويكون حادثا بالضرورة، والمستند الى المرجح العدم قدیم ضرورة امتناع تخلف الحلول عنه اطلاقا.

اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام و جواهر ہیں تو اس بات پر کہ یہ سب حادث ہیں، بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض کا حادث ہونا مستلزم

سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی۔ اور بعض اعراض کا حادث ہونا دلیل سے ثابت ہے۔ اور وہ دلیل حدوث عدم کا لازمی ہونا ہے جیسا کہ ان کے تضاد میں کیونکہ قدیم ہونا عدم ہونے کے متنافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذات ہے جب تو اس کا (مستلزم) عدم ہونا ظاہر ہے۔ اور ذکر کردہ ممکن لذات ہے تو اس کا واجب لذات پر کیونکہ بعض واجب لذات کا حصول بنا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالا ایجاب کا حصول پر وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف مستغنی ہے۔

تشریح قولہ، واذا انقصر الخ یعنی اس تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں (۱) اعراض (۲) اجسام (۳) جواهر مرکب جیسے جو امر فردہ (۴) عین مرکب یعنی جسم۔

قولہ، فنقول انکل حادث، یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکب یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکب مثلاً جو امر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی سبھی چیزیں اقسام حادث ہیں اور تمام عالم کی سبھی چیزیں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ "العالم مجسم اجزاء حادث" ثابت ہو گیا۔

### حدوث اعراض

قولہ، انما اعراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں۔ بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً تیشی میں دقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے باری ہوتی ہے۔ پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا ہر ذریعہ سے عدم سے دو دو طرف خروج ہوا۔ اذ عدم سے دو دو طرف خروج کرنے ہی کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے۔ اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی محدود ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر

رہی کہ اندام سے دھوکہ کی طرف خروج ہوتا ہے اور عدم سے دھوکہ کی طرف خروج کا نام حدوث ہے موصوم ہوا کروشنی جزو عرض ہے حادث ہے۔

قولہ: "و بعضہ" اعم یعنی بعض اعضاء کا حدوث دلیلیں سے ثابت ہے اور اس بات کا عدم کا طاری ہونا ہے جبکہ اعضاء میں کوئی حرکت، روشنی اور سواد کے اعتبار سے سکون، تنہا اور میں سے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہوا تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہو گا اور نہ روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور مسابک کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی اور کسی چیز کا عدم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: "فان القدر" اعم یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے کہ عدم اور عدم میں بات ثابت ہے جس چیز کا عدم ہونا ثابت ہو گا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور میں جو معدوم کی ہو گا وہ عدم نہیں ہو سکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگا۔ مسئلہ شک ہے اور نہ مذکور منقولہ صواب ہے۔

قولہ: "ان القدر" اعم عدم میں ممانعت کی دلیل ہے۔ دلیل کے کہنے سے پہلے چند مقدمات ذیل نشین کر لیں: ۱) واجب لذات کا عدم ضروری اور عدم محال ہوتا ہے ۲) ہر ممکن پہلے وجود دینے کی علت اور غلہ پر یکجہ و یکدہ اگر آئے ہیں علت و ناقل کا ممانعت و حصول ہوتا ہے۔ وہ ممکن کے لئے علت و ناقل کی ممکن کو نہ ممکن محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو ممکن مقدر نہ ہوگا وہ بھی کسلی کا ممانعت ہو گا اور نہ علت بھی ممکن ہوئے کی وجہ سے کسی علت کو ممانعت ہوگی علم بلکہ اقداس مسئلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم کے کلام اور جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ یا قصد سے صادر ہو وہ حاکم ہے کیونکہ عدم غلہ کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہو نہیں سکتا۔ ۳) موجود کا ایجاد لازم سے کا جو تکمیل حاصل ہے لامحالہ روشنی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہو گا اور عدم دلیل حدوث ہے پس موصوم ہو کر جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو گا حادث ہے۔ ۴) جو چیز قدرتی غلہ موجب کا حصول ہو، یعنی فیہ ذات سے الیجاب صادر ہوگا وہ مستمر و موجود ہوتی ہے عدم مستانہ نہیں ہوتی۔ ۵) درہ معلول کا علت سے ختم یعنی فاعل موجب اور علت موجب کے وجود ہوئے ہوئے معلول کا یہ پایہ لازم آئے گا اور حصول کا علت سے ختم ناجائز ہے۔

ان مقدمات کی روشنی میں یہ عبارت کو بھی پہنی نظر رکھتے ہوئے تدریجاً عدم میں ممانعت کی دلیل ہوں بیان کی جائے گی کہ عدم درحال سے غالی نہیں یا تو واجب لذات ہو گا یا ممکن لذات ہو گا۔ ان کا ان واجب لذات اگر قدیم واجب لذات نہ سب اظہار ہو رہا تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا محکم مقدر اولیٰ ظاہر ہے

ذاتاً اور اگر قدیم واجب لذات نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو حکم غیر ثابتہ وہ ممکن کسی علت مرعہ اور فاعل کا فاعل جہ ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور دولت ممکن تو جو نہیں ممکن وہ نہ علت کے ممکن ہوئے کی صورت میں حکم مخصوص نہ نہ تسلسل محال لازم آئے گا لہذا وہ علت واجب ہوگی اور سو ہم استناد الیہ بغیر عن الایجاب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذات پر بطریق ایجاب تکبیر و اسباب و اگر ناخی واجب لذات سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو نہ لازم ہوگا اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اگر اس ممکن کا صدور مراد سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقتضیٰ اختیار ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا کہ اگر ارادہ صادر نہ ہو تو بالقتضیٰ والا اختیار کیونکہ حادثاً بالقتضیٰ وہ اس لئے کہ حکم مقدم را بعد جہیر کسی ذائل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو نہ نہ ہوتا ہے نہ ممکن ہے نہ ممکن کو نہ یہ ماننا ہے لہذا وہ ممکن اپنے ذائل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوگا۔ فالمتخذ اذا الموجب القديم قدیم اور حکم مقدم نہ۔ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو نہ قدیم یعنی مستمر وجود ہوتی ہے کہیں معدوم نہیں ہوتی ہے ضروراً امتناع تخیل المتحول عن العدم کیونکہ معلول کا اپنی علت سے مختلف حال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہو سکتا ہو۔ یہ مستمر وجود ہوگا اس کا عدم محال ہے۔ نہ جب قدیم جاسے واجب لذات ہو یا ممکن ہو۔ یہ صورت اس کا عدم محال شہر اقوم را و معنی القدام جہناً العدم ثابت ہوگا۔

قولہ: و لا یعنی اگر قدیم واجب لذات نہیں ہے بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذات پر تکمیل کرنا اور واجب لذات کا فاعل اور معقول ہونا لازم ہوگا۔

قولہ: بطریق الایجاب۔ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذات کا معلول یا بطریق ایجاب ہوگا۔ اس کا صدر اس واجب سے بالقتضیٰ والا اختیار نہیں ہوگا۔

قولہ: فالمتخذ الموجب المراد فاعل موجب ہے یعنی جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو۔ بالاختیار نہ ہو۔

قولہ: فقام الی یہاں قدر یعنی مستمر وجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو۔ مناسب ہوگا کہ شارع کہنے و المستند الی الموجب القديم لا یقبل العدم۔ یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو نہ معدوم نہیں ہوتی۔

قولہ: الموجب۔ فاعل موجب ذی علت موجب اس کو کہنے میں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو۔ جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ



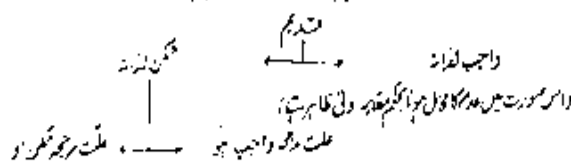
حرارت و حرارت کے لئے علت موجبہ ہے۔

قولہ: ضی و ریاہما مختلف المعلول عن۔ اندیشہ کہی صحت موجب سے معلول کا مختلف ہیں

معنی کہ علت موجبہ شائد موجب و ریاہما معلول یعنی حرارت سے عدم ہوا جائز و معلول ہو اس طرح ممکن جب تا علی

موجبہ اور صحت موجبہ کا معلول ہوگا تا اس کا عدم محال ہوگا

فنتہ منظر احتمالات در قدیم



صحت و صحت موجبہ و ممکن موجبہ و ممکن موجبہ

علت دمج واجب جو و علت دمج واجب جو و علت دمج واجب جو

اس صورت میں ممکن موجبہ و ممکن موجبہ و ممکن موجبہ

اور در خلاف معترض میں ممکن موجبہ و ممکن موجبہ و ممکن موجبہ

دائمًا لا یحین فی زمانہ لا یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث

لا یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث

او لحوہ لا یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث

ما کہ و ان لحوہ لا یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث

معنی قولہم الحوادث کو زمانہ فی آئینہ فی مکانین و اسکو کو زمانہ فی مکانین و اسکو کو زمانہ فی مکانین

و ان قبل یحوزن و یحوزن مسبوqa یکن آخر حلتہ کما فی ان الحوادث وکل حالاً یخلو عن الحوادث

کما لا یکن ساکن و ثناء ہذا لم یضربنا لہا فیہ من قد یلم المدعی علی ان المدعی فی الاجزاء

اسی تعدد فیہا الا کو ان و یجددت علیہا الا عصارۃ الازمان و ما حد و ثناء ہذا

صحت الزعمی و ہی غیر با قیہ و لان ما ہیئۃ الحوادث علیہا من انتقال حال

الی حال فتنفی المسبوقۃ بالغير و الا لیسۃ ثانیہا و لان کل حرکتہ فی علی التفتی

و عدم الاستقرار و کل سکون و ہوا جائز الزوال لان کل جسم ذہو قابل للحادثۃ بالضرورۃ

و قد عرفت ان ما یحوزن علیہ من یتمتع قد ملہ و اما المقدمۃ الثانیۃ فلان ما لا یخلو



اور بعض حادثات ہیں کیونکہ وہ ذاتی نہیں رہتے پیدا ہوتے ہیں اور فنا ہو جاتے ہیں نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال میں سرعت سے دوسرے حال میں منتقل ہو جاتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ نہیں ہوئی اس سے پہلے ان میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوئی، اور حرکت نکالت ہوئی سابق اور حرکت بحالت تباہی میں ہوئی اور جو چیز متصفیٰ بالآخر ہو وہ حادث ہے لہذا حرکت حادث ہے نیز حرکت کو ہر ذرت زوال کا فطرہ درجی رہتا ہے اس لئے بھی حادث ہے اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ وہ ممکن الزام ہے کیونکہ جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور نہ حرکت سکون کا فطرہ ہے ایک کا ممکن دوسرے کو عدم ممکن ہو۔ مگر کو مستلزم ہے اسی حرکت کے ممکن سے سکون کا عدم ممکن ہوگا اور یہ کچھ معنوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کو قدیم ہونا محال ہے لہذا سکون بھی حادث ہے اور جو چیز حوادث سے غالی نہ ہو جتنی حوادث امر کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ ہر چیز حوادث سے غالی نہیں ہے۔ و اگر حادث نہ ہو لیکہ ازلی ہو تو ہم حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازلی ہی ہوں گے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔

ان میں چند بات کے بموجب اعلیٰ کی دلیل ہوں میں کہ ہم نے کہا اعلیٰ کی حکمت پر ازلی حرکت سکون سے غالی نہیں اور نہ حرکت پر ثابت حرکت سکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ اعلیٰ کی حوادث سے ذاتی نہیں اور نہ حکم مقدم ثبات جو چیز حوادث سے غالی نہ ہو وہ حادث ہے۔ لہذا اعلیٰ حادث ہیں۔

قولہ اما لا علیان، تو یہاں سے حدوث اعلیٰ کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ میں کا پہلا مقدمہ لایحی لا یختص عن الوجود ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "لا یختص عن الوجود" الحکماء والسیکون ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول "لان الجسد أو الجوهر لا یخلو عن الوجود فی العجز" سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ "وہما حادثان" ہے جس کی دلیل "اما الحدیث فلا یستلزم من لا یخلو عن الوجود" ہے اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی الا علیان لا یخلو عن الوجود والحکماء والسیکون "وہما حادثان ثابت ہو گئے تو بموجب طور پر بھی ثابت ہو گیا کہ "الا علیان لا یخلو عن الوجود" جو حدوث اعلیٰ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "لا یخلو عن الوجود" فہو حادث ہے جس کی دلیل "لان مالا یخلو عن الوجود" ثابت فی الازل ہے۔ اب دونوں مقدموں کو مل کر کہتے "الا علیان لا یخلو عن الوجود" اور مالا یخلو عن الوجود "عن الوجود فہو حادث" نتیجہ نکلتے گا "الا علیان حادث"

قولہ فلا لا یجسد أو الجوهر لا یخلو عن الوجود، میں نے حرکت سکون کے غالی نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ کہ میں نے کہی ہیں ایک میں کہ کبھی جسم دوسرے میں غیر مرکب یعنی جو مرکب نہ ہو اس لئے کہ اس کی دونوں

قصور کوئے کر گیا کہ میں خواجہ محمد بن ابی بکر ہمدانی کا کسی نہ کسی جہز و مکان میں کون وصول ہو گا۔ اب دوسری چیزیں ہیں کہ ایک آتن میں جسم میں اجڑ کر کے ایک چیز و مکان میں کون وصول کرے۔ جہز آتن میں ایسا کا کون وصول دوسرے جہز و مکان میں ہو تو حرکت ہے اور اگر ایک آتن میں کون وصول ایک چیز و مکان میں ہو جائے کے بعد آگے آتن میں بھی ایسا کا کون وصول اسی مکان میں آتن میں رہے تو سناں ہے۔ ان دوسروں کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہو کہ میں حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے۔ پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں۔ ایک سابق و دوسرے بعد اسی طرح دو آتن ہوتے ہیں۔ ایک آتن سابق جس میں کون سابق ہے دوسرا آتن لاحق جس میں کون مبیون ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا دوسرا کون مبیون کا۔ اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آتن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مبیون کا مکان ایک ہی ہوتا ہے۔ حرکت کی طرف میں ممکن کے قول کو ماننا آیت فی مابین اور سکون کی طرف میں ان کے قول کو ماننا فی آیت فی مکان و احاطہ کا بھی طلب ہے۔

قولہ: "وحد المعنی خود ہے"۔ اس سے معلوم ہوا ہے کہ سابق اور مبیون دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور بھی شارح کے نزدیک راجح ہے۔ اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مبیون ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

قولہ: "فان فیہ"۔ اعتراض شارح کے قول "فلا محالة تخلو عن الحركة والسكون" پر ہے۔ حالانکہ اعلیٰ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہو۔ بلکہ بعض اعیان ایسے ہیں جو نہ حرکت ہیں نہ ساکن ہیں جیسا کہ آن حدیث میں جس آتن میں مبیون کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آتن سے پہلے وہ مبیون معدوم تھا۔ کس بھی چیز و مکان میں اس کو کون وجود نہیں تھا۔ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہہ جائے اور دوسرے چیز میں کہ اس کو حرکت کہہ جائے۔ معلوم ہوا کہ اعلیٰ آن حدوث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے درمے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

قولہ: "فان المعنی"۔ مفسرین نے جواب کچھ عیاں ہے کہ اگر انویہ اعتراض ہمارے مقصود کے متعلق نہیں کیونکہ ہمارے مقصود اعلیٰ کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب تم نے خود اعلیٰ زبان سے کہہ دیا کہ جس آتن میں اعلیٰ حادث ہوئے ہیں اس آتن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں۔ اس میں تم خود اعلیٰ کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو۔ ہمارے مقصود اسے اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہوں یا نہ خالی ہوں اس سے ہیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارے مقصود نہیں جسے بات بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دوسری ہوتا ہے۔ دیکھو کہ ہمارے مقصود نہیں ہوا کرتے۔ علاوہ ازیں اعلیٰ کا حادث ہونا اعلیٰ کا حادث ہونا تو خود تسلیم کر رہے ہو۔ اب ہمارا کلام

اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مہربن متعدد اکوان گذر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں ہا کوئی مہربن اس مکان میں ہوگا جس میں کوئی سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کوئی مہربن دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں معلوم ہو کر کہ اجسام حوادث سے خالی نہیں اور جو حادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گذر چکے ہیں حادث ہوئے جس طرح آج مہربن سے خالی اجسام تھا دسے ضرور یکساںی حادث ہیں۔

وہلہنا ایضا الاول انہ لا دلیل علی انحصار الاعیان فی الجواہر والاجسام وانہ یتمتع وجودہ ممکن بقوم جہاتہ ولا یکون متعذباً باصلات العقول والنفس المجرودۃ التی یقول بہا الفلاسفۃ والجواب ان المدعی حدیث ما ثبتت من امکانات وحقائق الاعیان المتحدۃ لا اعراض لان ادلتہ وجود المجرورات غیر تامۃ علی ما بینت فی المہلولات الثانی ان ما ذکرنا یدل علی حدیث جمیع الاعراض اذ منہا ملائکہ بالمشاہدۃ حدیث سلاسل حدیث اضواء اذہ کلا اعراض الفانیۃ بالسلوات من الاضواء والاشکالی والامدادات والجواب ان ہذا غیر منحل بالفرض لان حدیث الاعیان یستدعی حدیث الاعراض ضرورۃً نہ لانہ لا تقوم الا بہا۔

### ترجمہ

اور یہاں احدیث عالم کی دلیل پر چند شکالات ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ جو اجسام میں اعیان کے منہ سے ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے ٹکاسہ قائم ہیں اور جواب یہ ہے کہ پہلا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ ممکنات ثابتہ اعیان تمیز اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلائل نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ میں نہیں معلوم ہے اور زمان کے اضداد کا محال ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی و ظلمتیں اور اہمال و لذت اور جہاں یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں ضلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا منطقی ہے کہ کہ اعراض اعیان کی کسا ہدف قائم ہیں۔

### تشریح

اولیٰ ثبوتہ انہ اعراض اعیان کو اجسام و جہاں فزویہ میں مضمر کرنے کا ہے۔ صریح کہتا ہے کہ اعیان کے صرف دو قسم اجسام و جہاں مضمر ہونے پر کوئی دلیل نہیں

ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہو جو قائم بالذات ہو مگر غیر نہ ہو۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بعض ایسے ممکنات بھی ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بنا پر وہ میں ہیں مگر وہ متغیر اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اس بناء پر نہ وہ جسم ہیں اور نہ جو ہر فرد یعنی جزء لا یتجزی ہیں۔ کیونکہ جسم اور جوہر فرد متغیر اور قابل اشارہ حسی ہوتے ہیں۔ مثلاً عقول عشو اور نفوس جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں۔ جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے ممکن ہیں مگر متغیر اور قابل اشارہ حسی نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم ہیں نہ جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزی ہیں۔ لہذا احوال کو اجسام و جوہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

### جواب آل غزل

قولہ: والجواب الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقصود اصلی قولہما: وجود باوی توحید باری اور صفات باری کا اثبات ہے اور اس مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے۔ جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے اس لئے ہمارا دعویٰ صرف ان ممکنات کے حدوث تک ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے اور جب ممکنات کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعمیان متغیرہ اور اعراض ہیں اور اعمیان متغیرہ اجسام و جوہر فرد میں منحصر ہیں۔ اس لیے اعمیان غیر متغیرہ یعنی جوہر مجردہ مثلاً عقول و نفوس تو ہمارے نزدیک ان کا وجود ثابت نہیں کیونکہ ان تجریدات کے وجود کے دلائل ناقص ہیں اسلامی اصولی انداز کے خلاف اس جیسے کہ ان دلائل کا نقص ہونا اسلامی اصول کے خلاف ہونا بڑی کڑی باتوں میں واضح کیا گیا ہے۔

### اعتراض دوم بر دلیل حدوث اعراض

قولہ: والمثال الخ اعتراض حدوث اعراض کی اس دلیل پر ہے جس کو شارح نے اپنے قول کیا: الاعراض فیضھا بانشاھذا الخ سے بیان کیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے حدوث اعراض کے بارے میں کہا ہے کہ بعض اعراض کا حدوث مثلاً بے سے معلوم ہے اور بعض کا حدوث دلیل سے۔ اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے۔ تو یہ دلیل تمام اعراض کے حدوث پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ بعض اعراض ایسے بھی ہیں جن کا حدوث ہونا ثابت ہے سے نہیں جانا جا سکتا۔ اور جب ان اعراض کا حدوث ہوا مثلاً بے سے معلوم نہیں ہو سکتا تو ان کے اضداد کا عدم ہونا بھی معلوم نہیں ہو سکتا کہ ان کے عدم کو ان کے حدوث پر دلیل بنایا جائے۔ مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی فکلیں، ان کا طول و عرض، حق، اسی طرح درشتیاں، کہ یہ سب اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مگر تو ان کا حدوث ثابت ہے اور ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے۔ لہذا عام اعراض کے حدوث کا دعویٰ صحیح نہیں۔

### جواب

قولہ: والجواب الخ ہذا الخ یہ مذکورہ اعتراض کا جواب ہے کہ بعض اعراض کا حدوث



## تیسرا اعتراض

## اشرح

قولہ: واماثلث ان الزل انما یاعترض حدوث اعمال کی دلیل کے دوسرے مقدمہ  
 "مالا یخلو عن العوارض و حدوث ذہن و حدوث کی دلیل میں شارع کے قوس: "لین مالا یخلو  
 عن العوارض و ثبوت فی الزل، لزوم ثبوت العوارض فی الزل" پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے  
 اور اگر ان کی خصوصیت اور وقت کا نام ہو، جو حقیقی ظرف بننے کی صلاحیت رکھتا، تب تو زل بالحق اذکور میں ہم  
 کے پائے جانے سے ان حوادث کا بھی اس میں باہمالا اور متجاوز حوادث سے: درحالی میں ہے۔ لیکن زل  
 سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے۔ لہذا تھا راہ کہنا کہ جو عیان حوادث سے  
 خالی نہیں ہیں وہ اگر زل ہوں گے تو ان حوادث کا نام: زل پر مالا یخلو آئے گا جن سے دو خالی نہیں ہے۔ صحیح  
 نہیں ہے۔ بلکہ کسی چیز سے زل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کوئی جزا نہیں: بالذات سے مراد باطنی  
 میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر رہنا نہیں بلکہ موجود نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور اگر  
 ایک ہی مکان ہے یعنی ہمیشہ سے ہونا اور ابدیت کا مطلب کسی چیز کی بقا نہ ہونا ہے۔ جب اس متغیبات میں فرض  
 کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں اس کے وجود کا مستمر رہنا بھی موجود نہ ہونا ہے یعنی ہمیشہ رہنا۔ اور اگر  
 ابدیت کا مجموعہ ابدیت کہلاتا ہے۔

اشرقی کی ذات کے سرمدی ہونے کا یہی مطلب ہے کہ وہ زل سے یعنی ہمیشہ سے ہے۔ اور وہی  
 ہے یعنی ہمیشہ رہے گا۔ بہر حال جب اذیت سے مراد عدم اذیت اور ہمیشہ سے ہونا ہے تو اس حسی کے بقا  
 سے ثابت کا زل ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ: ومعنی رسیۃ المحركات الخ: ایک مثال مقدمہ کا جواب یہ ہے کہ خدا کی  
 حرکات جزئیہ حادث ہیں۔ پھر فلسفہ حرکتی افلاک کو تہرکہ کیوں کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ان  
 انظام فی المحرکۃ المظہرۃ یعنی فلاسفہ کا کلام کہ حرکت افلاک قدیم ہے مطلق حرکت کے بارے میں ہے  
 جس کی حرکات جزئیہ تو فلاسفہ بھی من کا قدیم نہ ہونا بلکہ حادث ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان حرکات جزئیہ  
 کو ان کے زل کہتے ہیں کہ جب یہ کہ جائز ہے کہ جہاں میں لائی تو یہ جہاں حرکت فرض کی جائیگی۔ اس سے پہلے زل  
 دوسری حرکت ضروری اور جب ان حرکات جزئیہ میں سے ہر حرکت دوسری حرکت سے متبونی ہے اور ہونا  
 بالذات حادث ہونا ہے تو تمام حرکات جزئیہ حادث ہوں گی۔

## جواب از اعتراض سوم

قولہ: والجواب الخ: جواب کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی کیفیت کلی ہونے کے ذریعہ میں موجود





**ترجمہ** اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اعظم سے دھڑکی طرف آئے ہیں اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے اعظم سے اچھ کی طرف آنے کے لئے کوئی حرکت اور صانع ہونا ضروری ہے اور اچھ کو عدم پر ترجیح دے اس کے دونوں پہلو زحوم اور عدم میں سے کسی ایک کو خیر مرج کے رائج ہونا محال ہوگی و جبکہ قرین ثابت ہوگی کہ اس عالم کا کوئی محدث اور صانع ہے اور عام کا صانع مہربانہ ہے یعنی وہ ذات واجبہ و موجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے و وہ اپنے وجود میں ایسی چیز کا صانع نہیں اس لئے کہ اگر وہ صانع عالم ممکن و موجود ہوتا تو مجتہد عالم کے موجد نہ ہوتا بلکہ صانع اور عدم کی علت نہ ہو سکتا حالانکہ اس کے عالم نام نہان تمام چیزوں کا جو انہی علت کے وجود پر طاعت ہوں۔

### وجود باری

باری تعالیٰ کے وجود کا اقرار ہر نبی پاک و نبی ہے کہتے انسان شیے میں جسوں سے ملکہ نام و نشان بھی نہیں ملتا مگر انہیں میں سے ہے کہ ہمارا ایک شافع اور پروردگار ہے اور مہاسب و میلان ہوں میں دنیا کے اسباب و مسائل سے عبور و مضطر ہو کر اس کو بچاؤتے ہیں۔ اور وہ ان کی مضطر و دعا کو سر کر کے پرہیز و درہنما ہے جیسا کہ ارشاد و قرآنی ہے۔

انہی پنجب اندھ نظر از ادعال و یکشف است و ممکن ہے جو مضطر کی دہلیز پر کیا ہے اور اس کی معیبت دور کرنا ہے اور باری تعالیٰ کی معرفت اور اس کے وجود کا اقرار ہر نبی اور نوری ہونے ہی کی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام نے وجود باری تعالیٰ کے اثبات کی ہمت اپنا نصب العین و توحید کی دعوت کو بنایا۔ مسکیم فرشتوں کا خوار ہے کہ جو اس پر ہمت عقل سے ثابت ہیں بخود ان کے ایک مسئلہ ثبوت صانع کا بھی ہے یعنی حق پسند حکماء گذرے ہیں۔ وہ اس مسئلہ کی برہانت کے قائل ہیں اس لئے صانع کا وجود کس دلیل اور برہان کا محتاج نہیں۔ پھر بھی مزید اطمینان کے لئے انکھیں وجود باری تعالیٰ مختلف دلیلیں ذکر کرتے ہیں۔

### تشریح

قولہ و لا تہت الا وجود صانع کی دلیل دو مقدمات پر موقوف ہے۔ پہلا مقدمہ ہے کہ عالم حادث ہے جب یہ مقدمہ تفصیل طور پر ثابت ہو چکا تو اب ثبوت "و دوسرا مقدمہ ذکر کرنے ہیں کہ ہر حادث یعنی عام سے دھڑکی طرف قسے والی چیز کے لئے کوئی محدث اور صانع ہونا ضروری ہے اس دوسرے مقدمہ کی دلیل شارح نے اپنے قول "خود و فاعل متناہی" سے بیان کیا ہے کہ حادث کا وجود و عدم ہر وجہ اس کے ممکن ہونے کے برابر ہے۔ پس اگر نہ غیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے محال کہ دھڑکی طرف آئے تو ممکن کے دونوں جانب یعنی وجود و عدم میں سے ایک کا دوسرے سے بغیر مرج کے رائج ہونا لازم آئے گا اور ترجیح فی مرج محال ہے۔ معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالحدود کوئی محدث

اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عام پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔ اور جب یہ دونوں مفقود نہ ہوتے کہ عالم حادث ہے۔ ورنہ نہ تو کوئی صانع ہوتا ہے نہ بطور شیبہ یعنی ثابت ہو گیا نہ ماری کوئی صانع ہے۔

قولہ: والمحدث لعالم هو الله الخ ویرت روح کی ذکر کردہ دلیل سے صانع نام کا وجود ثابت ہوا تھا اور مصنف علیہ الرحمہ کے اس قول میں صانع عالم کی پہلی کاتعین ہے کہ عالم بر صانع قائم ہے۔ یعنی وہ عالم واجب الوجود ہے جس کا وجود واقعی اور ثابت ہے۔ اس کی ذات خود اس کے وجود کی علت ہے وہ اپنے وجود پر کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔

قولہ: والذی یکنون وجودہ من ذاتہ ولا یحتاج الی سبب اتصال بہ پوری عبارت واجب الوجود کی صفت کا تعلق ہے جو سبب الوجود کے معنی اور علت کر رہی ہے۔

قولہ: اذ لو کان جائز الوجود لزم بصانع عالم کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر صانع واجب الوجود نہ ہو تو نہ ممکن ہو تو درغیر ایمان لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی یہ لازم آتی ہے کہ صانع نام ممکن ہوئے کی حیثیت میں نام میں داخل ہو چکا ہو اور اس صورت میں وہ نام کا صانع در سکنت نہیں ہوتا ورنہ خود اپنی ذات کا صانع اور علت ہو لازم آئے کہ چونکہ عالم میں خود وہی نام ہے اور دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ عالم موجود ہو چکا ہو کہ جسے صانع کے وجود پر علامت ہو پس اگر صانع نام ممکن ہو چکا ہو تو ممکنہ عالم ہو گا۔ ورنہ نام ہوئے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو گا۔ اور چونکہ صانع خود ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہو نام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان دونوں خرابیوں کے باعث صانع نام ممکن نہیں ہو سکتا۔ اور جب ممکن ہونا باطل ہے۔ تو ثابت ہو گیا کہ صانع عالم واجب الوجود ہے جس کو اہل اسلام شہادت ہیں۔

وقویہ من هذا اما يقال ان مبدئی المسکات با۔ دھلا بد ان یکنون واجبا اذ لو کان ممکنا لکان من جملة الممکنات فلم یکف مبدئ لہا، ولما یتوہم ان هذا دلیل علی وجود الصانع من غیر افتقار الی ابطال التسلسل ولیس كذلك بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو تدرجت سلسلة الممکنات لانی نہایتہ لا حاجت الی علت، وھی لا یجوز ان تكون لنفسها ولا بعضها لا ستحالة کون الشیء علی نفسه وعللہ بل خارجا عنها، لتکون واجبا، لتقطع السلسلة۔

**ترجمہ** اور اس مذکورہ دلیل کے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا لازمی ہے اس لئے کہ اگر وہ علت نہ ہو، تو وہ خود ممکنات کے ہونے پر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ درجہ ہو سکتا ہے کہ یہ وہ یہ مبالغہ ہے ذکر کردہ دلیل، وہ دو مبالغہ پر مبنی ہے جس میں پہلی تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی۔ بلکہ اکثر یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس میں بطور تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ تو یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات الائی نہ تھا یہ متب شکل میں موجود ہو جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکنات کے لئے ضرورت ہے تو یہ علیہ منت ہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کی کمی ج ہوگا اور وہ علت نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ پر مشابہ کہ بعض ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ خود اپنے لئے علت ہو، جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے اور منطقی کے انہی علت کے منت ہونا اور صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے اہمیاں ہے۔ بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات اسے باہر چوں۔ تو وہ وہ جب ہوگی۔ یہ سب سے خیر ہو جائے گا۔

**تشریح** قولہ "وَلَدَلِیْ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ" کا مفہار یہ ہے جس کے واجب و جود پر نے کی وہ دلیل ہے جس کو شرع نے اپنے قول "اِنَّ حُكْمًا جَدًّا مَرُّ الْعَجْدِ" کو اسے یہاں کیسے۔

مطلب یہ ہے کہ اس داخلی اور مذکورہ ذیل کام میں ایک سے صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ممکنات کا مصالحہ ممکن ہو تو وہ جو ممکنات کے ہرگز ایسی صورت میں ممکنات کا مصالحہ نہیں ہو گا اور یہ اس کے خلاف اپنے لئے صراحہ و بصرہ ثابت ہے کہ کیونکہ عام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شئی کا خود اپنی ذات کے لئے مصالح اور ممکنات جو باطل ہے۔ لہذا مصالحہ عالم کا ممکن ہونا باطل ہے اور واجب عدم ہونا ضروری ہے۔

قولہ نہ قضایتوہم۔ لہذا وجہ الوجودی ہستی کے اثبات پر پہنچنے مشہور رد اول کی یہ وہ لطافتیں  
مہرور تھیں۔ مثلاً یہ دلیل عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا، بلکہ اس کے وجود کی  
کوئی علت ہوتی ہے لہذا عام سے وجود کی بھی کوئی علت ہوتی۔ اب اس علت میں عقل نہیں احتمال میں  
اول یہ کہ وہ علت متغیر ہو۔ دوم یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ سوم یہ کہ وہ علت واجب ہو۔ اول الذکر دونوں علتیں  
باطل ہیں۔ لہذا فیصلہ احتمال تین ہے، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متغیر معدوم ہوتا ہے اور وجود  
کے ماری ہوتا ہے اور موجود معدوم سے غارتی ہو وہ کسی دوسرے سے وجود کی علت نہیں ہو سکتا۔ اور  
دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو نہ کہیں کسی علت کا محتاج ہوگا اور نہ کسی  
علت بھی ممکن ہوگی کسی عیسوی علت کا محتاج ہوگی، علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لامتناہی بننا ہی چلے گا۔ اور

تسلیم لازم آئے گا۔ ورنہ تسلسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب  
اول ذکر دونوں احتمالات باطل ہیں تو حسیرا احتمال متعین ہو گا کہ عالم کے وجود کی علت کوئی واجب الوجود  
ہوتی ہے۔

نو دیکھیے اس دلیل میں وجہ و عالم کی علت کے ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم رکھنا کمر کی  
باطل کر گیا ہے۔ اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہو گا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے معنوم ہوا  
کہ اثبات واجب کی رو سے ابطال تسلسل پر موقوف ہے۔ مگر تسلسل کا ابطال بہت ہی چوڑی باتوں  
اور ایسے مقدمات پر موقوف ہے جو خود حق تعالیٰ کے اثبات میں اس بناء پر قہر و تصرف کے حور پر مبنی و قبولی و ساقط  
واجب پر ایسی دلیل ذکر کر کے جس میں تو کسی شخص میں تسلسل لازم آتا ہے۔ تسلسل کو باطل کہتے اور  
میں باطل کر سکتی ضرورت پیش کرتے ہیں۔ اور یہ منافقہالی سے واجب الوجود کے اثبات پر جو دلیل ذکر کر سکتی  
ہے اس کے بارے میں بھی صاحب موافق کا یہی خیال ہے کہ بابت اثبات واجب الوجود پر ایسی دلیل ہے جس  
میں تسلسل کے بطلان کی حاجت نہیں پیش آتی کیونکہ اس دلیل میں تو منحصر طور پر ثابت کیا گیا ہے کہ تمام  
ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر کوئی ممکن تمام ممکنات کے وجود کی علت  
ہو تو چونکہ وہ ممکن خود بھی تمام ممکنات میں داخل ہے اس لئے اس کا خود اپنے لئے بھی علت ہونا لازم  
آئے گا اور یہی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ لہذا کسی ممکن کا تمام ممکنات کے لئے علت ہونا باطل  
ہے۔ اور جب ممکنات بنابر وجود ممکنات نہ ہو گئے کہ تمام ممکنات کے وجود کی علت کوئی ایسی ہوتی ہے جو  
ممکنات سے خارج ہے۔ وہی واجب الوجود ہے۔ تو دیکھیے اس دلیل میں تسلسل کا نام کب نہیں آیا کہ اس کو  
باطل کہتے اور میں نے اس کی حاجت پیش آئے۔ شرح رحمۃ اللہ علیہ صاحب مرقاۃ کے اس خیال کو ان کا ہم  
قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں بات ایسی نہیں ہے بلکہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ کہ  
قولہ: وهو انما لا ضیاع ہو کا مراد جمع بطلان تسلسل کا وہ دلیل ہے جس کی طرف اوپر اثبات واجب  
پر یہ خیال سے ذکر و دلیل میں اشارہ ہے۔

بطلان تسلسل کی اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں نو بہا میں رکھیں۔ پہلی بات تو کہ تسلسل کے معنی غیر  
متناہی چیزوں کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا ہے۔ اور مرتبہ شکل میں وجہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان میں  
کا ہر سابق لاحق کے لئے یعنی اپنے جالعد کے لئے علت ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی ممکن کو تمام ممکنات کی علت  
ماننے سے غیر متناہی ممکنات کا مرتبہ شکل میں بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ جو ممکن تمام ممکنات  
کی علت ہو گا وہ بھی کسی علت کا خارج ہو گا اور وہ علت بھی ممکن ہوگی کسی علت کا خارج ہوگی علی لہذا الفیاس۔

یہ سلسلہ لائی نہایہ چلے گا اور ممکنات غیر متناہیہ کا مرتبہ بطور ہر یکہ ہر سہی لاحق کے لئے علت ہو بافضل ہو جو دنیا  
 لازم آئے گا۔ اور یہی تسلسل ہے جس کے بطلان پر دلیل ہے کہ اگر غیر متناہیہ ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں  
 تو ان ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کی علت باوجود مجموعہ ہر یکہ مجموعہ کا بعض ہر یکہ اور دونوں احتمال باطل ہیں۔ پس  
 اجمل تو اس لئے باطل ہے کہ اگر مجموعہ ممکنات کے لئے علت خود مجموعہ ہو تو علینہ انشی نفسہ یعنی شئی کا خود اپنے لئے  
 علت ہونا لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ کے لئے علت ہر  
 مجموعہ کا بعض ہو۔ خود بعض بھی مجموعہ کے لئے علت ہر یکہ چونکہ وہ خود بھی اس مجموعہ میں داخل ہے اس لئے وہ اپنے  
 لئے بھی علت ہر یکہ اور شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا باطل ہے۔ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جو بعض مجموعہ  
 ممکنات کے لئے علت ہے وہ مجموعہ ممکنات میں داخل ہونے کی وجہ سے ممکن ہے اور ممکن کے لئے کس علت کا  
 ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس بعض کے لئے بھی علت ہوگی اور وہ علت مجموعہ ہی کا کوئی فرد ہوگا۔ اور چونکہ وہ  
 بعض مجموعہ کے بھی فرد کے لئے علت ہے لہذا اس کے لئے مجموعہ کے فرد میں سے جو کو بھی علت مانا جائے  
 اس کا اپنی علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔ اور علینہ انشی بعثت باطل ہے جو جب ممکنات غیر متناہیہ کے مجموعہ  
 کے لئے خود مجموعہ کا علت ہونا اور مجموعہ میں سے بعض کا علت ہونا دونوں احتمالات باطل ہونے کی وجہ سے غیر  
 متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا بھی باطل ہوگا۔ اور جب ممکنات غیر متناہیہ کا مرتب شکل میں موجود ہونا باطل  
 ہوگا تو تسلسل بھی باطل ہوگا کیونکہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے مرتب شکل میں موجود ہونے ہی کا نام ہے۔

قولہ: لا مستحالة كون انشي الخیر من شئی کا پہلے لئے علت ہونا بھی محال ہے اور انشی علت کے  
 لئے علت ہونا بھی محال ہے۔ اولاً نفس مجموعہ کو مجموعہ ممکنات کی علت ماننے کی صورت میں لازم آئے گا کہ وہ  
 کے بعض کو بھی علت ماننے کی صورت میں لازم آئے گا۔ اور ثانی صرف بعض کو مجموعہ کی علت ماننے کی صورت  
 میں لازم آئے گا۔ مثلاً مجموعہ ممکنات کے لئے علت اسی مجموعہ کا ایک فرد افسہ ہے تو افسہ بھی ممکن ہونے کے  
 سبب علت کا محتاج ہوگا۔ اب اس کے لئے علت مجموعہ کا ایک فرد مثلاً باء ہے تو چونکہ الف مجموعہ کے بھی  
 افراد کے لئے علت تھا جس میں باء بھی ہے اس لئے الف باء کے لئے بھی علت ہوا۔ اب باء کو الف کے لئے  
 علت ماننے سے انشی کا انجما علت کے لئے علت ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: ابل یحسبون خذارجا الخ یعنی جب ممکنات کی علت ان کا مجموعہ ہو سکتا ہے اور ان کا  
 بعض۔ تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگی۔ اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کس بھی  
 علت کا محتاج نہیں پس سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

وہ مشہور الادلۃ برہان المطبیع، وہو ان تفرض من المعدول الاختیار الی غیر الذہنی  
جملۃ، و معاً قبلہ واحد مثلاً الخ غیر الذہانی جملة اخرى، ثم تطبق الجملة با  
تجعل الاول من الجملة الاولی بازاء الاول من الجملة الثانیة، و مثلاً الخ  
وہلہم جزء، فان کان بازاء کل واحد من الاولی واحد من الثانیة کان المقصود  
كالزائد، و هو محال، و ان لم یکن، فقد وجد فی الاولی ما لا یوجد بازاءہ شئ  
فی الثانیة، فنقطع الثانیة، و نشأ ہی، و یلزم منها نشأ ہی الاولی، لانہا لا تزیید  
على الثانیة الا بقدر مقناہ، و الزائد علی المتناہی بقدر مقناہ یشترط ان یشترط  
در برہان تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے درود یہ ہے کہ ہم کو

**ترجمہ**

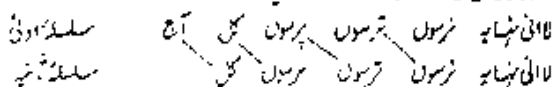
خیر سے الی غیر متناہی ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد سے پہلے سے الی غیر متناہی دوسرا  
مجموعہ فرض کرو یہ دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزا اولی و درود سے پہلے کے جزا اولی کے  
مقابل میں کر۔ دیکھو کہ کئی کے مقابل میں اور اسی طرح (۱) الی متناہی کرتے جاؤ۔ پس اگر جزا اولی کے ہر جزا  
کے مقابل میں جزا ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر جزا اولی کے  
ہر جزا کے مقابل میں جزا ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے تو جزا اولی میں ایسا جزو ہائیکہ جزا کے مقابل میں جزا ثانیہ میں کوئی جزا  
نہیں ہے۔ لہذا جزا ثانیہ ختم ہو کر مقابل ہو گیا۔ اور اس سے جزا اولی کا متناہی جزا اولی کے کا اس لئے کہ جزا  
اولی جزا ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں نہ کہ ہے اور جس متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو۔ وہ  
بالیقین متناہی ہو گا۔

**اشترک**

برہان تسلسل پر مشہور دلائل میں ان ہی میں سے ایک برہان تطبیق ہے اس کو سمجھنے سے  
پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے لیے طور پر بالیقین موجود ہونے  
کا نام ہے کہ ان میں اگر سباق اپنے نام یعنی اولہ کے لئے علت ہو۔ جبکہ اگر اولہ ان میں ہر سباق اپنے نام  
کے لئے علت نہ ہوگا ہے۔ علت معدہ سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے موجود ہو کہ معدوم ہونے کے ساتھ  
جزا کا وجود ہو۔ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کہ جب ختم ہوگا تو عصر کے وقت کا وجود ہوگا۔ پھر عصر کا وقت موجود  
ہونے کے بعد جب معدوم ہوگا تو مغرب کے وقت کا وجود ہوگا۔ اسی طرح ہر سباق گذشتہ کے موجود ہو کہ  
ہونے سے کل گذشتہ کا وجود ہوگا اور کل گذشتہ کے موجود ہو کہ معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوگا۔  
مذکورہ مثالوں میں ظہر عصر کے لئے اور عصر مغرب کے لئے اور ہر سباق کا دن کل گذشتہ کے لئے اور کل  
گذشتہ آج کے لئے علت معدہ ہے۔ اور آج کا دن کل گذشتہ کا معلول ہے۔ مگر چونکہ ہر دن کا وجود

ہو کہ معدوم ہونا اگلے دن کے رجوع کی علت بننا ہے اور آج کا دن ابھی موجود ہے معدوم ہوا ہی نہیں اس لئے وہ اگلے کل کے لئے علت نہیں ہے۔ اور جو بھی معدول ہو مگر کسی زیر سے کے لئے علت نہ ہو۔ اسے منقول اخیر کہتے ہیں لہذا آج کا دن سولہ تاثیر کو لائے گا۔ جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے۔ اور وہ بھی معدول ہے۔ اس کے لئے علت پر سولہ کا دن ہے اور پر سولہ کا دن ابھی معدول ہے۔ اس کے لئے علت نرسولہ کا دن ہے۔ علی بن النعمان۔

اس تہذیب کے بعد عربوں نے طبعی کار میں یہ سچے کہ غریبستانی جبریل کا اخصی موجود ہونا ممکن ہو تو ہر سسٹم پر مبنی ہو گا کہ ہر سطوح غیر مشابہت کے دن سے ہر مباحی کی طرف منت وصول کا ایک واسطہ ہی مسئلہ فرض کر رہا اور ایک دوسرے واسطہ ہی مسئلہ فرض کر رہا جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واسطہ سے ہو یہی کل گزشتہ سے ہر مثال ملاحظہ کریں۔





خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں کو غیر متناہی فرض کیا تھا اور جب دونوں استثنائات باطل ہو گئے  
تو مذکورہ غیر متناہی دونوں سلسلوں کا باہم نا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ میں دونوں سلسلوں کا پایا  
جانا ممکن نہ تھا اور غیر متناہی کے مرتبہ شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے۔ تو اس پر نیز اس کا باطل وجود نہی  
جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا۔

وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو دونه بعض فانه يتقطع  
بالقطع الوهم فلا يرد الغف بمساوئ العاد بان تطبيق جملتان احداهما  
انما احدهما الى النهاية والثانية من الاثنين لا الى النهاية ولا بمعلومات  
الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية وهم لا يتاهيهما وذلك لان  
معنى لا يتاهيهما الا احدا من معلومات والمقدورات انهما لا تقتضي الى حد لا يتصور  
نوعا آخر لا بمعنى ان مالا نهايته بل به ايدخل في الوجود فانه محال۔

### ترجمہ

اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود خارجی کے اندر آجائیں تاکہ ان چیزوں  
میں جو خاص دہی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں دہی کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی لہذا  
مراشد عدد کے ذریعہ دربان تطبیق پر انھیں نہیں وارد ہوگا اس امر سے کہ ایسے دو جدولوں کو باہم تطبیق  
دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو۔ اور دوسرا انھیں سے شروع ہو کر غیر  
متناہی ہو۔ ورنہ یہ معلومات الہیہ اور مقدورات نہیں کے ذریعہ نہیں وارد ہوگا کراہی نہ نہ ہے تاہم  
باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ نقص کا زور دہونا اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور  
مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر  
دوسرے عدد یا معلومات یا مقدورات کا تصور نہ کیا جاسکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی اعداد یا معلومات اور مقدورات  
الہیہ اور مقدورات الہیہ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ یہ قیاسی ہے۔

### تشریح

یہ دربان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک مشبہ کا جواب ہے۔ مشبہ یہ ہے کہ اعداد  
اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجتماعی مسئلہ ہے۔ لیکن  
اگر دربان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی دربان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان  
کا متناہی ہونا لازم آئے گا جو خلاف اجتماع ہے۔ اعداد میں دربان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی  
کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے۔ اور ایک دوسرا غیر متناہی سلسلہ انھیں  
سے فرض کیا جائے۔ پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے



کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور چونکہ مسئلہ اولیٰ یعنی معلومت مستند نہیں یعنی تقدیرات ہیہ سے مندرجی مقدار میں نہ ان میں اور نہ کسی متناہی سے متناہی مقدار میں نہ ان کے ہر دو وہی متناہی ہوتا ہے اس لئے مسئلہ پہلے بھی متناہی ہونا لازم آئے گا۔ محصل تمام یہ کہ اگر یہ ان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف اجماع ہے۔ شارح نے اپنے قول "والنظریات انما یجری فیہا داخل تحت الوجود" سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جو اب کا محصل ہے کہ ہر جن تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج ہیں موجود ہیں اور یہ الہیہ اور امور داخلہ میں جاری نہیں ہوگی۔ کیونکہ قدرت واسطہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا مستند نہیں کر سکتی۔ لہذا اجماع دوم کا اتفاق ہوگا تطبیق بھی مستطیع ہو جائے گی۔

اور حسب یہ بات سے نوہر بان تعصین پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدورات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں داخل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے۔ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے۔ یعنی جتنے افراد جو خارجی میں آجائیں گے وہ متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید اعداد افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔

قولہ: انما ان تطبیق جہت اولیٰ ہر دو میں ہر دو ان تطبیق کے برابر کی صورت ہے جس کو ہر دو پر مفصلاً لکھائے ہیں۔

قولہ: ان معلومت الہیہ معلومات و مقدورات کے ذریعہ ورود نقص کی صورت ہے اس کو بھی ہم دو پر مفصلہ ذکر کر چکے ہیں۔

قولہ: ان معنی الخوارزمیہ اعداد اور معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض و رد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

اولاً احد یعنی ان صالح العالم واحد، ولا یمکن ان یصلیٰ مفہوم واجب الوجود الاصل ذات واحدۃ والمشہور فی ذالک بنیدہ المتکلمین برہان النسخۃ انما اشار الیہ بقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آئینۃ الا اللہ نفسہ تا، ولقریرۃ ان، لو امکن الہان لا مکن بینہما تعالیم بان یرید احدہما حرکتہ زید والآخر سکونہ، لان کلہما منہما فی نفسہ امر ممکن، وکذا الخلق الارادۃ بکل منہما فی نفسہ اذ لا تضاد بین ارادتین بل

بین الخواص، وجہ ایمان یحصر الامران فیجتمع الضدان أولاً، فیلزم عجز  
 احدهما، وهو امارۃ الیود وث والامکان لما فیہ من شائبۃ الاحتیاج، فالعقد  
 مستلزم لامکان الثانی المستلزم للمحال، ینکون محالاً، هذا تفصیل ما یقال ان  
 احدهما ان لم یقدر علی اتخاذ لیسزم عجزه، وان قدر لزم عجز الآخر  
 ترجمہ: عالم ربہ اللہ ہے، جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ  
 واجب الوجود کا معنوم ذات واحد کے علاوہ کسی برصافی آئے اور ممکن کے درمیان  
 سلسلے میں مشہور دلیل برہان تانی ہے جس کی طرف باری تعالیٰ نے قول "لو کان فیہا کفایت اللہ  
 نفسہ" میں اشارہ ہے اور اس کی تفسیر یہ ہے کہ اگر وہ اپنے ممکن ہوں توان کے درمیان تانی باہر  
 ممکن ہوگا کہ ایک زنجیر حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زنجیر کے سکون کا، اس سے کہ دونوں چیزوں میں  
 سے ہر ایک فی نفسہ ممکن ہے، اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ  
 ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ دونوں ارادوں کے درمیان تعلق  
 ہے، اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہونگی نواجہاج ضدین لازم آئے گی، یا دونوں انہیں حاصل  
 ہوں گی، بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی، تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور عاجز ہو کر محروک اسکان کی  
 علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا سائبہ ہے، پس عقد مستلزم ہے اس امکان تانی کو جو محال کو مستلزم  
 ہے لہذا عقد بھی محال ہوگا۔

یہ تفصیل ہے ابراہان تانی کی، اس فقرہ کی جووں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے  
 کی مخالفت پر قائم نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا، اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا  
 لازم آئے گا۔

**تشریح** قولہ: الواحد۔ امام ہارزی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے  
 دو معنی ہیں، ایک معنی تو یہ ہے کہ ان کی ذات اور کثرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں ہے، اس  
 اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مراد ہوگا، دوسرے معنی یہ ہیں کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں  
 جو واجب الوجود ہوتے اور مبدع وجود اور تمام کمات کا صانع ہونے میں اس کا شریک اور سہمی ہو۔  
 اور ملا علی قاری نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ شایع  
 کی ذات قابل تغیر نہیں، صفات میں کوئی اس کا نظیر ہے نہ افعال میں کوئی اس کا شریک ہے۔  
 اور شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے منقول ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اعتبار سے واحد بھی، شیخ کے اس

قول رکھیں تو انہوں نے بڑے شدید دھمکے کھیر کر کہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو معذرات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور جبکہ ہر مرد و سترا ہی ہے اور وہ دکھائی دے کہ متناہی ہوئے کو مستلزم ہے۔ اسی بناء پر اللہ تعالیٰ کو خدا بالحدود کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا۔ لیکن اس اعتراض میں کوئی حان نہیں ہے کیونکہ باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ یہ نوصرف شرک ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ باری تعالیٰ کو معذرات میں داخل کرنا بے ادبی کے خالی نہیں جس کی ایک مثال یہ آپ نے عرض کی ہے۔ بناء پر کچھ ذمائی بھی کہ انھوں نے رسول کے ساتھ خدا تعالیٰ کو کھینچنے میں جتن کیا تھا۔ جبکہ مسلم اور ابی داؤد و سنن میں حضرت علی بن عامر سے مروی ہے کہ ایک شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تقریر کی اور کہا: "من یضع اللہ ورسولہ فقد اشد رشداً وعت جہم ہما فقد غوی" تو آپ نے فرمایا: "ہش الخصب" انت قل وعلی یضع اللہ ورسولہ۔ یعنی جہت بضع ہما کے بجائے من ایض اللہ ورسولہ کہہ

اور اشعری کے کلام کی توجیہ یہ ہو چکی کہ اشعری کا: اللہ تعالیٰ کو خدا بالحدود کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اللہ عزوجل حقیقی میں واحد بالوجود یا واحد بالجنس نہیں ہیں جس کے تحت افراد کثیر ہوئے ہیں۔

ذو الہی انہ صانع العالم الخ ما سبق میں ما سبق نے فرمایا تھا: "والمحدثات للعالم ہذا اللہ صانع عالم اللہ ہے اور مقرر کرتے اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی تھی تو اللہ کو واحد ہونے کے ساتھ کرنا ذات واجب الوجود کو واحد کے ساتھ متصف کرنا ہو۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرمایا ہے: ہذا لیکن ان یصدق معقول واجب الوجود الاعملى ذات والحدۃ۔ اور جب صانع عالم اللہ ہے اور قدرت ذات واجب الوجود ہے اور ذات واجب الوجود واحد ہے تو معلوم ہوا کہ صانع عالم واحد ہے۔ قولہ: واللہ شہور فی ذالک انہ باری تعالیٰ کی وحدانیت پر قائم ہونے والے دل کلمہ میں سے بعض قوہ ہیں جو صانع عالم کے واحد ہونے پر دل ہیں۔ جیسے بدن نہ تھوے۔ اور بعض وہ ہیں جو واجب الوجود کے واحد ہونے پر دل ہیں۔ مثلاً تکلیف کی بدلیل کہ اگر دو واجب الوجود موجود ہوں تو دونوں صفت وجوب میں شریک ہونگے۔ لہذا کسی دوسرے جزو کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز ہونگے تو واجب عالم الاشرک اور ہلا متیاز سے قریب ہونا لازم آئے گا۔ مرکب ہونا محتاج الی الاجزاء ہونے کو مستلزم ہو چکے سبب محال ہے لہذا دو واجب الوجود ہو سکتے محال ہے مگر ہر ان مانع کی طرف اشارہ باری تعالیٰ کے قول "لو کان فیہما آلہ لکف اللہ تعذباتہ" میں ہے جو قیاس استثنائی ہے۔ تاہی کی تفسیر کا استثنائے سے غیر مقدم کی تفسیر ہو گا۔ شکل یوں ہے گی: "لو کان فیہما آلہ لکف اللہ تعذباتہ" (مقدم)

لكنهما لم يفسدا (بمعنى: انهما لم يفسدا) فلم يكن بينهما آفة الا الله (بمعنى:)

فولاءه ونقصه۔ یہ ہر بان شائع کا بیان ہے کہ اگر در شائع ممکن ہیں دونوں کے درمیان شائع ہو  
نہ ہوگا۔ ممکن ہوگا۔ مثلاً جس وقت ایک ذریعہ کی حرکت کا ارادہ کرے۔ دوسرے شائع کا ذریعہ سے سکون کا ارادہ کرے  
مکن ہوگا۔ اس سے کہ وہ ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں۔ لہذا ذریعہ کی حرکت اور سکون  
میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے یعنی متعلقہ سے صرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہے۔ تو جس شائع نے ذریعہ کی  
حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔ اور جس نے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا۔  
اسی طرح ہر شائع کے اور دیگر حرکت و سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ خلق بھی ممکن ہے۔ یعنی حرکت و سکون میں  
سے ہر ایک کا ارادہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک شائع کا  
اور ارادہ سکون دوسرے شائع کا ہے۔ تضاد تو اس وقت ہوتا ہے جب دونوں ارادوں کا عمل ایک ہو۔  
یہی معنی کہ ارادہ حرکت جس شائع نے کیا تھا ارادہ سکون بھی دی شائع کرنا۔ اس تضاد دونوں مرادوں میں  
حرکت اور سکون میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ ذریعہ کی حرکت اور اس کا سکون دونوں ممکن ہیں اور صافین میں سے ہر ایک کا ذریعہ  
کی حرکت اور سکون میں ہر ایک کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ تو ایک شائع کا ذریعہ کی حرکت کا اور دوسرے شائع  
کا ذریعہ سے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن ہے۔ یہی شائع اور مراد ہے۔ اسب احتمال نہیں ہیں پہلا احتمال یہ ہے  
کہ دونوں شائع کی مراد پوری ہو۔ یعنی ذریعہ کی حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے۔ یہ اجتماع ضدین ہوگا۔ وجہ  
سے محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں شائع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔ یعنی ذریعہ کی حرکت کرے  
نہ ساکن ہو۔ یہ ارتجاع ضدین ہوگا۔ وجہ سے محال ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو۔ دوسرے  
کی مراد پوری نہ ہو۔ تو جس کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوگا۔ اور عاجز ہونا چونکہ حادث۔ اور ممکن ہونے کی مستند  
ہے۔ اور حادث ممکن شائع عالم نہیں ہو سکتا۔ تو ایک ہی شائع ہوگا۔ دو شائع ہونا باطل ہوگا۔

فولاءه هذا التفصيل (یعنی ہر بان شائع کی جو تقریر میں سے کی ہے وہ مفصل ہے۔ اور یہ تقریر  
جس اور مختصر ہے کہ اگر خدا ممکن ہوں تو ان میں سے ایک خدا دوسرے خدا کی مخالفت پر قادر ہوگا۔ خدا نہیں  
ہوگا۔ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔ اور اگر دوسرے کی مخالفت پر  
قادر ہو۔ یا جس طرح کہ دوسرا خدا ہر کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دے۔ تو دوسرا عاجز ہونے کی وجہ سے خدا  
نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ایک ہی خدا ہوگا۔

وہاذا ذکرنا بئس دفع ما يقال انه يجوز ان يتفق امر غير متماثل او ان تكون المتماثلة  
والمتنفر غير ممكنة لا تستلزامها المحال او ان يستلزم اجتماع الازادتين كالأداة  
الواحدة حركتين زديديتين وسكونية معاً۔

### ترجمہ

اور برہان تمناع کی اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہر جاتے ہیں جو  
بیانات کئے جاتے ہیں کہ یہ ممکن ہے (دونوں صانع، بغیر تمناع کے باہم اتفاق کر سکیں یا ان  
کے درمیان تمناع اور اختلاف محال کو مستلزم جو منطقی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال  
ہو جیسے اب تک ہی صانع اگر زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا محال ہے۔)

### تشریح

قول۔ وہذا ذکرنا الخ یعنی برہان تمناع کی مذکورہ بالا تقریر سے مندرجہ ذیل اشکالات دفع  
ہو جاتے ہیں۔ پہلا اشکال اس موقع پر یہ کیا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں صانع ہر کام میں  
اتفاق و اتحاد کر سکیں تمناع اور فکر کو کی صورت اختیار نہ کریں اور اس صورت میں دونوں کے ارادے ایک ہو گئے تو  
اجتماع ضدین لازم آئے گا نہ اتفاق ضدین اور نہ دونوں میں سے کسی کا عاجز ہونا لازم آئے گا یہ اشکال  
تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا یحکم) سے منہا ہوتا ہے۔ یعنی ہم نے تمناع کو ممکن  
کہا ہے اور امکان اتفاق امکان تمناع کے منافی نہیں ہے۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ متعدد صانع ماننے کی  
صورت میں ان کے درمیان تمناع کا امکان باقی طور کہ شاید ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرے  
زید کے سکون کا ارادہ کرے۔ ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ اس صورت میں خود بخود بقول اجتماع ضدین یا اتفاق  
ضدین یا دونوں میں سے ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور جس سے محال لازم آئے گا  
وہ بھی محال ہو جائے۔ لہذا تمناع محال ہے۔ یہ اشکال تقریر مذکور میں شارح کے قول (لا یتصور) کے  
تحت امر ممکن ہے دفع ہو جاتا ہے۔ یعنی جب زید کا ایک جسم ہونے کے باعث حرکت کرنا اور ساکن ہونا  
دونوں ممکن ہے اسی طرح ہر صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور زید کے سکون کا ارادہ کرنا بھی ممکن  
ہے تو ایک صانع کا زید کی حرکت کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا زید کے سکون کا ارادہ کرنا ممکن ہو گا اور  
یہ تمناع ہے۔ لہذا تمناع ممکن ہوا۔ تیسرا اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جس طرح ایک شیخ کا ایک ہی وقت میں زید  
کی حرکت اور سکون دونوں کا ارادہ کرنا ممکن ہے اسی طرح ہر ممکنہ تمناع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں  
یعنی ارادہ حرکت اور ارادہ سکون کا اجتماع محال ہو۔ یہ اشکال شارح کے قول (واذلا تضاد یجب) اور دین سے منع  
ہو جاتا ہے یعنی دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ ان کا اجتماع اجتماع ضدین کو منطقی وجہ سے محال ہو۔ اس لئے کہ دونوں  
ارادوں کا محال ایک نہیں ہے بلکہ ارادہ حرکت کا محال ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محال دوسرا صانع ہے۔ ان  
تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔

واعلم ان قولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد تاحجۃ اقتاعہما والملازمۃ غادر علی ما ہو الا فی باطلہا بیاتہ فان اعادۃ جاریتہا لوجود الملائعہ والغالب عند تعدد الحاکم علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالیٰ ولعل بعضہم علی بعض

اور جانتا چاہیے کہ اشارہ تعالیٰ کا ارشاد "لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد تاحجۃ اقتاعہما" اور مقدم و آئی کے درمیان تلازم مادی ہے جیسا کہ بھی لائن خطا ہے کہ مناسب ہے کہ چونکہ متحد حاکم ہونے کے وقت تخاص اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونی کی عادت چل آ رہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ تعالیٰ کے ارشاد "ولعل بعضہم علی بعض" میں اشارہ کیا گیا ہے

**تشریح** عبارت مذکورہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھیے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس، اشتہائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا اشتہاء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے۔ قیاس کی اصل لفظ جہی ہے۔ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد تاحجۃ۔ تالی باطل و مقدم مثلاً، میں اگر اشارہ اور جہی تو زمین و سمعان میں فساد رونما ہوگا۔ گرتا ہی یعنی فساد کا رونما ہونا اطلاق لفظ جہی ہے پس مقدم فساد کا بھی باطل اور متعلق ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد ال کے بطلان پر برہان قطعی ہے جو قطعی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے۔ باجبت اتفاقی ہے جو مفید ہونے پر آگرتی سے اور جس پر برہان کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قائل نہ ہوتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد ال کی نفی پر برہان قطعی فرمایا ہے اور اشارہ اس کو محبت اتفاقی قرار دے رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ آیت نے خود کہا ہے۔ واللہ یحییٰ واما بین المتکلمین برہان التلزم المثار الیہ بقولہ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسد تاحجۃ۔ اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اتفاقی ہے۔ لہذا اشارہ راجح پر آیت کے تعدد ال کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا لازم مآخذ نہیں کیا جاسکتا۔

خود لہ: والملازمۃ عادیۃ یہ آیت مذکورہ کے حجت اتفاقی ہونے کی دلیل ہے۔ چاہے اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آہما اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد ال کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جاسکتے۔ بلکہ یہ تلازم ماس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے فساد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہوئے قواعد ان میں ایسی اکھاڑ پھوڑ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور



بدنظمی پیدا ہوئی۔ گو یا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادت کثرت مرتب ہے اسی طرح تعدد اہل اور فساد کے درمیان کثرت مرتب ہوگا۔ مگر یہ کثرت نظم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس کا ایسا ہوسکتا ہے کہ متعدد اہل ہوں اور ان میں بشر حکام میں ہماری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد اہل اور فساد کے درمیان کثرت قطعی نہیں بلکہ ممکن ہے برعادت ہونے کے سبب فساد ہے تو آریہ مذکورہ فساد و اہل نظم پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت افتائی ہو کہ بغیر ظن ہوگی۔

قولہ: مثلاً ما هو الا قی بالخطیبات. خطابت سے مراد وہ درجہ جس میں حق سے غالب گمان اس کے ساتھ ہو جس سے کہ مخاطب ہوا سے مدعی کو تسلیم کرے گا اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو جز ایسے معاملات سے مربوط ہو جو ہماری لحاظ سے عامہ ان میں سے نزدیک سے منہم ہیں۔ اسی بنا پر قیاس خطابی عامہ ان میں سے قیاسی بہ نسبت بران کے زیادہ قطع قیاس ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامہ ان میں سے نزدیک مقبول اور مانوس ہونے میں جوہر کے طعن کے خوف سے کوئی بن مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا۔ اس قیاس کو قیاس خطابی کہتے ہیں اور یہ سب کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ مقصود عام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اپنے مقدمات سے بتسانی پر اور ہر کام سے جو لوگوں کے ذہنوں میں واضح ہوں۔

قولہ: مثلاً ما اشیر الیہ بالہیواری آیت اس طرح ہے۔ ما اتخذن اللہ صحت و لدیہ وما کان معہا حق البلیہ اذا لانہا بکل الیہ بما خلقن و اقلنا بعضہم علی بعض۔

آیت کا ترجمہ یہ ہے۔ بقواتہ نے کسی کو اپنی اولاد بتائی اور اس کے ساتھ کوئی الہ ہے۔ اس وقت تو ہر الہ اپنی بتائی ہوئی چیز کو تسلیم کیا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑا۔

والا فان ارید ان القضا دبا الفعل ای خود وجہ ما عت هذا النظام المشاہد فمجرد التعداد لایت لزومہ لجواز الاتفاق علی هذا النظام و ان ارید ان القضا د فذدلیل علی استقلالہ علی النصوص شاہد فی بطنی السلوٰت و دفعہ هذا النظام، فیکون ممکن لا محالہ۔

ترجمہ: اور اگر فرض ہے، فساد با فعل یعنی زمین و آسمان دونوں کا اس موجودہ نظام سے کل جائز مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے متعلق ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے تسلیم دئے جاتے اور اس نظام کے ختم کرنے کا نیکی مشہدات دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: حاصل عبارت یہ ہے کہ اگر ہم آیت مذکورہ کو تعداد الہی نفی پر حجت افتائی اور مقدم دہائی

کے درمیان تنازعہ لازم ملائی نہ مانیں بلکہ اسے محبت قطعیہ اور مقدمہ فی الحقیقہ کے درمیان تنازعہ قطعی قرار دیں۔ فوراً دلیل ہم نہیں ہوگی۔ کیونکہ دلیل کے ہم ہونے کے دو باقی ضروری ہیں۔ ایک تو مقدمہ نقد دل اور تالی فساد کے درمیان تنازعہ لازم قطعی ہو۔ دوسرے تو فی حقیقت فساد کا باطل ہونا تاکہ اس کا افساد کرنے سے مقدمہ ہمینی خود اللہ کے بطلان کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دونوں قبل موجود نہیں ہیں کیونکہ جانشین تالی یعنی افساد قلم کے ارشاد (فقد قائل) میں فساد سے یا تو فساد بالحق یعنی وقوع فساد مراد ہو گیا یا امکان فساد مراد ہو گا۔ اگر وقوع فساد مراد ہے تو دلیل کے ہم ہونے کی پہلی شرط یعنی مقدمہ زمانی کے درمیان قطعی طور پر تنازعہ نہیں پایا گیا کیونکہ محض نقد دل کا جب تک دل آہ کے درمیان تابع نہ ہو۔ فساد کو مستلزم ہو یا قطعی اور بعضی نہیں ہے اس لئے کہ ان افساد و بارگاز میں واسطہ کے اس موجودہ نظام پر اتفاق ممکن ہے۔ و اگر فساد است امکان فساد مراد ہے تو مقدمہ نقد دل آہ اور تالی فساد کے درمیان تنازعہ لازم مسلم ہے۔ خود دلیل کے ہم ہونے کی دوسری شرط یعنی تالی کا باطل ہونا تحقق نہیں ہو کر آپ یہ کہہ سکیں کہ اگر نقد دل آہ ہو تو فساد ممکن ہو۔ لیکن فساد کا ممکن ہونا باطل ہے۔ لہذا خود دل آہ بھی باطل ہے اس لئے کہ نقد دل آہ سبوں کے چپ دے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دے جائی شہادت دے رہے ہیں جیسا کہ ارشاد ہے۔ یوم نقضی السعۃ کھلی لتجیل للکتب اسی طرح ارشاد ہے۔ و اذا الکوا کتب انتشرت۔ درو اسماء ان ملحوظات اور لخوا اسماء انتشت اور اذا المتشخص کورت۔ و علی ذلک تو دیکھئے ان خصوص میں آسمانوں کے ٹپ دے جانے اور ان کے چھٹ جانے۔ ستاروں کے جھڑنے آفتاب کے بے نور ہونے کی خبر دی گئی۔ یہ سب فساد نہیں تو نور کیا ہے۔ لہذا امکان فساد کو باطل کہہ کر تہہ دل آہ کے بطلان کا نتیجہ رکھنا درست نہیں۔

قولہ۔ ای خرو و جہما المر یعنی فساد سے وقوع فساد اور زمین و آسمان کے مروجہ نظام کا ختم ہو جانا مراد ہو۔

قولہ۔ فلذا دلیل علی انتفاء کوا اور جب امکان فساد کے منتفی ہونے پر جو کہ نقیض تالی ہے کوئی دلیل نہیں بلکہ خصوص سے وقوع فساد ثابت ہے تو اس نقیض تالی کا افساد کرتے ہوئے کہتے۔ ثم نقضوا بمعنی نہ ہو سکتا۔ فساد ہوا کہہ کر اس سے نقیض عدم فساد نکلتا۔ فیهما آیت فی اللہ فیہما کوا درست نہیں۔

لا ینال الملامۃ قطعیۃ، و امرا لیس احصا عدم تکونہما بمعنی انہ لو فوض ما فاضا لمکت بینہما اتماع فی الافعال کما ہاتم یکین احدہما صاذا فلم یوحید مصنوع لا نقول امکان التماثل لا یتلزم الا عدم تعدد النافع، و ہوا یتلزم انتفاء

المصنوع، علیٰ انہ یبرہمنہ اغلا زمتہ ان اریل عدم استکون بالفعل، ومنہ انتفاء  
اللزوم ان اریل بالامکان،

**ترجمہ**

یہ اعتراض کیا جائے کہ لازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فوٹے مراد ان کو سکون  
اور وجود نہ ہوتا ہے۔ بلکہ محض اگر دو صانع بالضرع وجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام  
کاموں میں تعلق ممکن ہوتا۔ اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا۔ اور کسی مصنوع کا وجود نہ  
ہوتا۔ اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان نہ فیہ صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور نہ کسی مصنوع  
کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ غرض اس کے اگر غرض ہمیں بالفضل مراد ہے تو لازم کا تسلیم نہ ہوتا،  
اور اگر عدم سکون بالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہوتا اور ہوتا ہے۔

**تشریح**

الذی یشرح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اریل سے آیت مذکورہ کو محبت اتن علیہ اور مقدم و تالی  
در بیان لازم کا ہی نہ ماننے کی صورت میں نہ کوئی دلیل اور اس کا نہ دیکھ سکے دیکھا  
منہ کر کے دلیل کو غیر مقرر کر دینا تھا اس پر ایک معارضہ وارد ہوتا ہے۔ لایقالت سے شارح نے اسی صرح کر  
فقہ کر کے لایقالت سے اس کو جواب دیا ہے۔ چنانچہ ملاحظہ ہو کہ کف کو فساد بالفعل اور امکان فساد کے  
در بیان منہ کر کے صحیح نہیں، بلکہ ایک تیسرے معنی کا احتمال ہے اور وہ تیسرے معنی عام سکون ہے اور تیسرے کا مطلب  
یہ ہے کہ اگر متعدد ذہن ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد ہوتا یعنی ان کا قون اور وجود نہ ہوتا۔ کیسے لازم اور تالی یعنی زمین  
و آسمان کا سکون اور وجود نہ ہوتا ملاحظہ ہو پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد کو بھی ملاحظہ ہو  
اس صورت میں آیت مذکورہ خدا وستی لقی پر محبت قطعہ ہوئی اور مقدم و تعدد والہ اور تالی فساد یعنی تعدد ممکن  
کے درمیان لازم ملاحظہ ہو گا۔

قولہ: یعنی ان کو یہ خدا کہ اور فساد یعنی عدم سکون کے درمیان لازم کا بیان ہے جس کا اصل ہے  
یہ کہ اگر دو صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمام مشیاء کے ایک میں تعلق ممکن ہوتا۔ ایں مورد میں جس سے کوئی بھی کسی  
چیز کو نہ لے اور موجود کرنے کا راز کرتا تو دوسرا اس کو روک دیتا۔ اس صورت میں دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز  
کا صانع نہ ہو، و جب کوئی صانع نہ ہو تو کسی بھی مصنوع اور مخلوق کو کوئی بھی وجود نہ ہوگا تو ایک دو صانع قطعی  
طور پر ممکن تعلق کو مستلزم ہے اور امکان تعلق متعدد صانع مطلقاً کسی بھی صانع اور مخلوق کے سکون اور موجود نہ  
ہونے کو مستلزم ہے۔ لہذا تعدد صانع یعنی طور پر کسی بھی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم ہے پس تعدد لازم اور لازم  
یعنی عدم سکون کے درمیان لازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قولہ: لایقالت، یہ معارضہ مذکورہ کا جواب ہے۔ چنانچہ اسباب یہ کہ تمنا دار قول "و یفرض

صاف ان لامکان بینہما انتفاع۔ درست ہے اور تعدد مصالح کا امکان تالیف کو مستلزم ہونا مسلم ہے۔ مگر امکان تالیف جو کہ تالی اور لازم ہے بلکہ محال ہونے کے صرف اپنے مقدم اور مزوم یعنی تعدد مصالح کے محال اور محذوم ہونے کو مستلزم ہے۔ انتفاع مصنوع یعنی کسی بھی مخلوق اور مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ انتفاع مصنوع کے لئے وقوع تالیف ضروری ہے جبکہ تعدد مصالح کی صورت میں امکان تالیف لازم آتا ہے۔ جو وقوع تالیف کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔

قولہ: و قد لا یضہر من مرجح من ایک احتمال تو یہ ہے کہ امکان تالیف ہو۔ اور مطلب یہ ہو کہ امکان تالیف انتفاع مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ہر ممکن ہے کہ تالیف ممکن ہونے کے باوجود تالیف نہ ہو بلکہ بعض اوقات اتفاق ہو جائے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیمہ کا مرجح عدم تعدد مصالح ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ عدم تعدد مصالح انتفاع مصنوع کو مستلزم نہیں۔ کیونکہ ایک صالح سے مصنوع کا وجود ہو سکتا ہے۔

قولہ: علی انہ یبود فی ہر مدار متعارف کردہ میں فساد سے عدم محکون مراد یعنی ہر اعتراض ہے۔ حال یہ کہ آیت کریمہ قدرۃ اللہ فی الخلق و رحمتہ علیہ نہیں ہوگی اور فساد سے عدم محکون مراد یعنی کسی صورت میں دلیل ناممکن ہوگی۔ کیونکہ دلیل کے نام ہونے کے لئے ایک تو یہ ضروری ہے کہ مقدم تعدد آباء اور تالیف نہ یعنی عدم محکون کے درمیان تلازم قطعی ہو۔ دوسرے یہ کہ لازم اور تالیف یعنی فساد یعنی عدم محکون متعلق ہوتا کہ اس کا استثناء کرنے سے لڑائی اور مقدم یعنی تعدد آباء کے متعلق ہونے کا نتیجہ نکلے۔ اور یہاں یہ دو نفی شرطیں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اگر فساد سے عدم محکون بالفعل مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آباء ہوتے تو زمین و آسمان باہر یعنی فساد ہوتے کہ وہ بالفعل محکون اور موجود ہوتے تو اس صورت میں مقدم تعدد آباء اور فساد بالفعل الذکور کے درمیان تلازم تسلیم نہیں کیونکہ بعض تعدد آباء نیز وقوع تالیف کے فساد بالفعل الذکور کو مستلزم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تالیف ممکن ہے مگر امکان تالیف امکان اتفاق کے متعلق نہیں اور جب اتفاق ممکن ہے تو فساد بالفعل الذکور لازم نہیں آئے گا۔ اور اگر فساد سے عدم محکون بالامکان مراد ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر متعدد آباء ہوتے تو زمین و آسمان کا فساد یعنی محکون اور موجود ہونا ممکن ہوتا۔ تو اس صورت میں تلازم تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم محکون کے امکان کا متعلق ہونا تسلیم نہیں ہو سکتا۔ اس کا استثناء کرتے ہوئے کہ آپ کہیں "لکھنا لہ نفسا اصحیٰ لہ یکن عدم تکوینہما" کیونکہ جیسا کہ عرض کیا گیا کہ نفوس سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ناممکن ہے۔ الغرض فساد سے عدم محکون مراد لینے کی صورت میں دلیل ناممکن ہوگی۔



ہو کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھیے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف تھا و تھاؤ ثانی سے استفادہ اور پراسد لال کرنے کے لئے ہے۔ اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آکر ہونے تو نساؤ ہوا لیکن نساؤ نہیں ہوا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد ہر نہیں ہیں۔  
حاصل جواب یہ کہ اصل معنی اور ہے اور معنی مستقل فیہ اور ہے۔ اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو رہا ہے۔

القدیم ہذا المقدم بعد الخلق اما اذا الواجب لا يكون الا قدما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غير وجوده، حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بصحيح بل لفظهم يتخاير المفهومين وانما الحكام في المساوي بحسب الصديق فان بعضهم على ان القديم اعلم من الواجب بل على علي صفات الواجب بخلاف الواجب فان لا يصدق عليها ولا استحالة في تحللها مع القديم، وانما المستحيل لعدم الذات القديمة.

ترجمہ عالم اقدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو اس سے پہلے استراعی طور پر منہور ہو چکی ہے مگر جس کا کہ واجب قدیم ہی ہو گا۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے استفادہ ہوتا۔ یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ مذکور ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں۔ لیکن یہ درست نہیں ہے۔ دونوں کے مفہوم میں فخر لغتینی ہونے کی وجہ سے۔ اور کلام صرف مصنف کے اعتبار سے (دونوں کی) نساوی کے بارے میں ہے۔ اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم جوہ صفات واجب پر صادق آئے کے عام ہے۔ برخلاف واجب کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ حال تو صرف ذات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح قولہ ہذا المقدم الخ اس سے قبل شارح علیہ رحمۃ مصنف کے قول اور المحدث للعلم ہذا لفظہ ای لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کر چکے ہیں۔ لہذا واجب الوجود لفظ اللہ کا موضوع نہ ہوا اور چونکہ واجب الوجود اس کو کہنے میں جس کا وجود اپنا ذاتی ہو۔ غیر کے ایجاد کا نتیجہ نہ ہو دوسرے بنا پر اس کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ کما سے پہلے وہ متعدد ہو۔ ورنہ پھر مسبوق بالعدم ہونے کے سبب وہ حادث ہوگا۔ ایسی صورت میں اس کا وجود ذاتی نہیں ہوگا بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوگا۔ اور جب واجب الوجود کے لئے لازم ہے کہ اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب الوجود جو کہ لفظ اللہ کا موضوع ہے۔ اس کے لئے

قدیم ہوا اللہم ہے۔ لہذا مصنف کے قول "والمحدث للعالم هو الله" میں لفظ اللہ کی دلالت ہے پھر موضوع ذات واجب الوجود پر مطلق ہوئی۔ اور لازم موضوع لہ یعنی قدیم پر مشتمل ہوئی۔ پھر جب مصنف نے "اللہم لفظ اللہ کی صفت کے طور پر ذکر کیا تو گویا بات اس سے پہلے لفظ اللہ سے التزم معلوم ہوئی تھی اس کی صراحت ہو گئی۔

قولہ: اذا واجب لا یسكن الا في حق الله سے قدیم کے التزم معلوم ہو چکی دلیل ہے اس میں ہے کہ لفظ "اللہ" کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم پر لازم ہے۔ اور لفظ سے اس کے لازم موضوع کا علم التزم ہی ہوتا ہے اس بناء پر لفظ "اللہ" سے قدیم ہونے کا علم التزمی ہے۔

قولہ: ای لا ابتداء لوجودہ الخ یہ قدیم کی نفی ہے جس کو دوسرے فظوں میں بول بھی کہا جاتا ہے کہ قدیم وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو۔

قولہ: اذا كان حادثا الخ یہ لفظ اللہ کے موضوع لہ ذات واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہونے کی دلیل ہے کہ اگر واجب الوجود جو اسے قدیم ہونے کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہو۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہو جس سے پہلے وہ معدوم ہو تو ایسی صورت میں نہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ محدوم کا وجود ذاتی نہیں ہوتا۔ بلکہ ایجاد غیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہوتا ہے۔

قولہ: مسبوقا بالعدم الخ یہ حادث کی تفسیر ہے۔ اس تفسیر سے اس بات پر متنب کرنا مخصوص ہے کہ حادث سے فلاسفہ کی اصطلاح مراد نہیں ہے کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک حادث سے مراد وہ چیز ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو۔ اگرچہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہو جیسے عالم ان کے نزدیک حادث مابین ماضی سے کہ وہ اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے مگر مسبوق بالعدم نہیں ہے اس بناء پر قدیم بالزمان ہے۔

قولہ: حتی و لعمری کلام بعض اہل شارح کے قول اذا واجب لا یسكن الا في حق الله کی تائید ہے۔ یعنی واجب کے لئے قدیم ہونے کا لازم تناقوی ہے کہ بعض لوگ ان دونوں کو ایک ہی چیز سمجھ کر مرادوں کہ پیچھے اگرچہ ان کا یہ فہم درست نہیں ہے کیونکہ دونوں فظوں کے درمیان تضاد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے اور یہاں واجب اور قدیم کا مفہوم ایک نہیں بلکہ آپس میں دوسرے سے متضاد مختلف ہے۔ کیونکہ واجب کا مفہوم تو یہ ہے کہ اس کا وجود ذاتی ہے۔ ایجاد غیر کا نتیجہ نہیں ہے کہ قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مسبوق بالعدم نہیں۔ یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتدا نہیں۔

قولہ: وانما الكلام الاجب ترادف کے قول کی تائید کر چکے فاب کہتے ہیں کہ بحث صرف تساوی فی الصدق کے بارے میں ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان صدق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہیں۔

دو چیزوں کے درمیان تمناوی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک جن چیزوں پر صادق آئے دوسری  
میں ان پر صادق آئے۔ اگر وہ مفہوم لغوی ان کا ایک دوسرے سے مختلف ہو، مثلاً انسان اور ناطق کو منہور خوک  
ان دونوں کا مختلف ہونے کے باوجود مصداق کہے اعتبار سے دونوں متحد ہیں۔ جن فرد پر ان صادق آتا  
ہے ان ہی افراد پر ناطق بھی صادق آتا ہے۔

نویسندگان بعضہم ذهبوا الخیالات سے شرع علیہ الرحمہ واجب اور قہرمت در بیان صفت کے بارے  
میں مشرک کے اختلاف بیان فرما رہے ہیں۔ بعض سے یہاں مجبور مراد ہیں۔ مجبور کا مذہب یہ ہے کہ واجب و قہر  
کے درمیان علوم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ باہمی طور کہ قہر عام ہے کیونکہ وہ جس طرح خواست واجب پر  
صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے یعنی واجب تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں قہر میں ہر مفہوم  
واجب کا کہ وہ صرف ذات واجب یعنی اوی تعالیٰ پر صادق ہے اس کی صفات پر صادق نہیں کیونکہ اگر ذات  
کی طرح صفات اوی بھی واجب ہوں تو قہر پر واجباً لازم آئے گا جو توحید کے متافی ہے۔ کیونکہ توحید کا  
مطلب یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہے۔

ولا استدلنا فی تعدد الصفات القدریۃ الخیر لیک سوالیہ قہر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ اگر واجب کا  
اطلاق صفات پر مبنی ہو جائے درست نہیں ہے کہ قہر وجود واجبہ لازم آئے گا جو توحید کے متافی ہے تو قہر قہر کا بھی مفہوم  
باری پر اطلاق نہ ہونا چاہیے ورنہ قہر قہر لازم آئے گا جو توحید کے متافی ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ تعالیٰ ذات قہر کا قہر ہے جو صفات کو قہر ماننے سے لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ صفات  
قہر کا قہر لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالزام حمید الداعی الضریری وقت نتیجہ تصریح  
بان الواجب الوجود لذاته، هو الله تعالیٰ و صفاته، واستدلوا علی ان کلام ما ھو  
قدیم، فھو واجب لذاته، بالذات لولہ لیکت واجباتہ، انھ لکان جائزاً الخدم فی نفسہا  
فیخارج فی وجودہ الی مخصص، فیکون محذوفاً، اذ لا یخص بالمحذوفات الاما یقتضی  
وجودہ با یجاد شیئی آخر۔

اور بعض متأخرین مثلاً امام محمد بن علی بن ابی اسحاق کے متبعین کے کلام میں اس بات کی  
ترجمہ اصرار ہے کہ واجب الوجود لذاتہ قائمہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ اور ان کو گورنے  
اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی۔ یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس  
کا عدم ممکن بالذات ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مفہوم اور مزج کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی۔ اس



کہ عادت کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کے ایجاد سے وابستہ ہو۔

**تشریح** واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں دوسرا مذہب امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کا ہے کہ واجب لا وجود اور قدیم کے درمیان نسبت ہے کیونکہ جس طرح قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں میں اسی طرح واجب الوجود بھی اللہ کی ذات اور صفات دونوں میں اور جب دونوں مصداق میں متحد ہیں تو دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہوگی۔

**قولہ** : واستندوا على ان كل الامور خري کے نزدیک جب واجب اور قدیم کے درمیان تساوی ہے ہر ایک کا دوسٹر پر صدق کلی ہوتا ہے۔ نو ہر واجب قدیم ہوگا اور ہر قدیم واجب ہوگا۔ مگر چونکہ ہر واجب کا قدیم ہونا فریق اول یعنی جمہور کے نزدیک بھی مسلم ہے کیونکہ واجب ان کے نزدیک قدیم سے انحصار ہے اور انھیں کے ہر فرد پر اعم صاف آتا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک بھی ہر واجب کا قدیم ہونا مسلم ہے اس بنا پر ہر واجب کے قدیم ہونے پر دلیل نہیں پیش کی۔ لہذا فریق اول کے نزدیک قدیم ہوگا جب سے عام ہے اور عام کے ہر فرد پر خاص صادق نہیں آتا۔ لہذا ہر قدیم کا واجب ہونا ان کے نزدیک مسلم نہیں اس لئے ہر قدیم کے واجب ہونے پر دلیل نہیں کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہر قدیم واجب نہیں ہوگا تو کس ہوگا جس کے حق میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں پس وہ عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے ہیں کسی شخص اور مزاج کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے ہوئے موجود کرے۔ اس صورت میں وہ قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا کیونکہ اس کو کہتے ہیں جس کا وجود کسی وجود کی ایجاد کا نتیجہ ہو اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے اور یہ اصل قدیم کو کہتے ہیں سے لازم آیا ہے لہذا قدیم کا کہنا باطل ہے اور جب قدیم کا کہنا باطل ہوگا تو واجب ہوگا کیونکہ کل ما ہو قدیم فہو واجب یعنی ہر قدیم واجب ہے۔

**ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية والبقاء معنی** قبلہ قیام معنی بالعدمی، وهو محال، لاجتماع کل صفة فی باقية بقاء و هو نفس تلك الصفة وهذا كلام فی غایۃ الصعوبة فان القول ببقاء ما واجب لذاته متناقض للوحید والقول با مکان الصفات ینافی قولہم بان کل ممکن حادث۔

**ترجمہ** پھر ان (مترجمین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہے پس قیام معنی بالعدم لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے۔ پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو بقاء

اس صفت کا معنی ہے اور بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول قومید کے مذہبی ہے۔ اور صفات کے ممکن ہونے کا قول منکلبین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

## تشریح

صفات کو واجب کہنے والوں نے خود اپنے اوپر ایک اعتراض کیا ہے۔ در خود ہی اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض کہنے سے پہلے اثنی بات ذہن میں رکھئے کہ جو چیز قائم بالذات نہ ہو بلکہ کسی موصوفی اور محض سے لگ کر وجود ہو اس سے الگ ہو کر اس کا کوئی وجود نہ ہو۔ منکلبین اس کو معنی اور ظرف صفہ اس کو عرف کہتے ہیں۔ صفات باری بھی وجود میں ہیں۔ موصوفہ یعنی ذات الہی کا متاع ہونے کی وجہ سے قائم بالذات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ ذاتی معنی ہیں۔ اب اعتراض یہ ہے۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ اگر صفات کو واجب کہیں گے تو جو کہ واجب کا درجہ مال ہے اس کا بقا ضروری ہے۔ اس بنا پر صفات جو ترقیل معنی میں باقی ہوں گی۔ اور جس طرح کسی شخص کے علم ہونے کا منصب یہ ہے کہ علم اس کے ساتھ قائم ہے اور جاہل ہونے کا یہ منصب ہے کہ جہل اس کے ساتھ قائم ہے یہی مشفق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ماذن استحقاق اس کے ساتھ قائم ہے۔ اسی لحاظ سے صفات جو ترقیل معنی میں۔ ان کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا واجب ایک معنی اور صفت ہے ان صفات کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا بقا بمعنی بالحق ضرور آئے گا۔ اور یہ محال ہے جس طرح فی ہر عرض، عرض محال ہے۔ دلیل استحقاق دونوں کی ایک ہی ہے جو مختصراً منصف کے قول "لیست بعرض" کی تشریح میں آئے گی۔

قولہ: فاجابوا کہ جواب کی توضیح یہ ہے کہ قیام معنی بالحق کے لئے جو چیز ضروری ہیں۔ ایک قائم اور دوسرے قائم۔ اور یہ مال بقا صفات میں درجہ نہیں ہیں۔ کیونکہ صفات اور ان کا بقا دونوں ایک چیز ہیں۔ بقا ان صفات سے زائد اور ذات کوئی دوسری چیز نہیں ہے۔ اور جب صفات الہی کا بقا معین صفات متناہیوں کو مستلزم رکھتے ہوئے ان میں سے ایک یعنی بقا کو قائم اور دوسری یعنی صفات کو قائم بنا کر قائم دینا اور قیام بمعنی بالحق قائم نگاہ درست نہیں۔ کیونکہ قائم اور قائم یہ کے درمیان ساخت ضروری ہے۔

قولہ: وهذا كلام لعمام بطور سے شرح نے ہذا کا اشارہ الیہ کلام متأخرین و قرار دیا ہے۔ اگر کسی کے بعد جماعت آ رہی ہے اس کے پیش نظر واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے ارے میں گزرت بحث کو متاثر الیہ قرار دینا زیادہ درست ہے۔ جس میں جمہور اور متأخرین دونوں کا مذہب آگیا ہے۔ وجہ صورت اشارت نے خود ہی بیان کر دی کہ اگر متأخرین کے مذہب کے پیش نظر واجب از قدیم کے درمیان تسادی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا نکل ہو جائے گا۔ اور تعدد واجب کا قول قومید کے منافی ہے۔ اور اگر جمہور کے مذہب کے پیش نظر قدیم کو قائم اور واجب کو ذات باری کے ساتھ خاص مانا جائے صفات

کہ واجب زمانا ہمارے۔ چنانچہ ممکن ماننا ہمارے تو ممکن ہے کہ اس قول کے خلاف سے کہ ہر ممکن حادث ہو سکتا ہے کیونکہ اس قول کے خلاف سبب حادث ہوسکے گا۔

فان زعموا انما قد يصاد بالزمان بمعنى عظام المسبوقية بالعدم وهذا انما يصاد في الحدوث  
انما انى بمعنى الاحتياج في ذات الواجب فهو قول بـ ذهب انما عظمة مسبقية من انفس  
كل من تقدم والحدوث الى الابد في الزمانى وليدرفع كثير من انقواعنا واسباب  
هذا انما اذا تحقق. شاء الله تعالى.

**ترجمہ** اور اگر وہ حادث کو ممکن کہنے والے یہ کہیں کہ عظام قدیم الزمان پر اپنی مسبوقی بالعدم نہیں تھا۔  
اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے خلاف نہیں ہے تو یہی بات کاہل سے  
جواب دے کہ سبب ہے یعنی قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کا ذاتی و زمانی کی طرف تفسیر ہوتا ہے اور اس میں اس  
سے تو بالذات ترک لازم آتا ہے۔ اور اس کی مزید تفسیر شدہ و مفہوم آئے گی۔

**تشریح** فلاسفہ قدیمہ اور محدثوں کی ذاتی اور زمانی کی طرف تفسیر کرنے سے کہتے ہیں کہ قدیم الزمان وہ ہے  
جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم  
بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کو محتاج نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں  
کامی ج ہو۔ فلاسفہ کی اس تفہیم کی روشنی میں ایک چیز ایک وقت قدیم اور حادث دونوں کے ساتھ ممکن  
ہو سکتی ہے۔ اس طور کہ قدیم زمانی ہو اور حادث ذاتی ہو۔ جیسا کہ عالم کے ہر جسم میں اس کا وہ ہے کہ عالم  
جو مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم الزمان ہے۔ اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب  
حادث بالذات ہے۔ اسی طرح جو تک قدیم کو ذاتی ری اور عظام قدیم واری دونوں پر صادق آنے کے  
سبب ہم اور جبکہ صرف ذاتی پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ عظام کو واجب  
میں ہونے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر سبب یا اعتراض اور دہا کہ اگر عظام کو ممکن کہو گے تو مکمل ممکن  
حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ عظام قدیم بھی قدیم ہیں تو ان کو  
نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ عظام کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں۔ باہر طور کہ وہ  
مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم الزمان میں اور اپنے موصوفہ یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے  
کے سبب حادث بالذات ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ جواب فلاسفہ کے اس سبب پر مبنی ہونے  
ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدیم اور حادث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی دوسری زمانی۔



**ترجمہ** مصانع عالم قدرت والا علم والا سمیع والا بصیر والا شہید اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ غفلت پر ہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس افو کھے ڈھنگ پر مستحکم یعنی بر حرکت نظام پر اس مستحکم کارگر کی اور پسند پر انقض و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم شہس ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ان کے ان صفات کے اعتقاد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی ہاکی واجب ہے اور خیر شریعت کے ان (صفیات) کو ذکر کیا ہے۔ اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات کے اثبات میں آخر سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے۔ برخلاف وجود مانع اور کام مانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

### تشریح

قولہ: لان ہذا صفۃ العقل اوضح اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صانع عالم کا مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونا یہی ہے۔ ہر نصاب پسندہ علم کے اس افو کھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصانع و دیگر کی رعایت کی گئی ہے ان سب کو اسی طرح عالم کے کامل و اکمل نظام کو دیکھ کر یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل و اکمل ہے اور ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف ہے۔

قولہ: علی ان احدا اذ ہذا نقصاناً نقصاناً۔ انہ صانع عالم کے مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہونے کی دوسری دلیل ہے کہ اگر صانع عالم ان مذکورہ صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ فوان کے اعتبار سے یعنی حوت، غیبت، جہل، بہرہ، انہ صانع عالم کے ساتھ متصف ہوگا، جو از قبیل ناقص ہیں، اللہ تعالیٰ کو ان نقصان سے پاک سمجھنا واجب ہے۔

قولہ: والیضا الخیر تیسری دلیل ہے کہ شریعت نے صانع عالم کے لئے یہ صفات ذکر کئے ہیں۔ مثلاً الخیر القیوم، ان اللہ علی کل شئی قدریر، انزلہ بطہ، انہ سمیع بصیر وغیرہ۔

قولہ: وبعضہا الخیر۔ ایک سوال یہ تھا کہ جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح کامل و مکمل ہو۔ نقص سے پاک ہو اور ایسا قانون وہی وضع کر سکتا ہے جو کامل صانع والا ہو۔ اس لئے شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا وضع یعنی اللہ تعالیٰ صفات کمال کے ساتھ متصف ہو۔ پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت کے استدلال کیا جائے گا تو مشکل ہوں گے کیونکہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال کے ثابت ہونے پر اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر تبخیر کیلئے کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر اور یہی نفس ہے جس کو دور کہتے ہیں اور دور باطل ہے۔ لہذا صانع عالم کے

لئے مذکورہ صفات کمال کے ثبوت پر شریعت سے استدلال باطل ہے۔

جواب کا مصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت وقوف نہیں ہے۔ مثلاً وقوف ہے کہیں کہ اگر کسی جگہ دو احکام قانون کی تنہی پر مامور ہوں تو ہر ایک کی اطاعت واجب ہوگی، یہ نہیں کہا جائیگا کہ چونکہ ایک کے بجائے دو احکام ہیں اس لئے یہ قانون ہی نہیں۔ لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا۔

البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت وقوف ہے۔ لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ مثلاً وجود باری در کلام باری ہے کہ جب تک صانع عالم کا وجود اور اس کا ربوبی کے ساتھ کلام کرنا ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

لیس بعض لفظ لا یقوم بالاشیاء بل یفعل فیہا معنی یہ کہ وہ ممکن اور ممکنہ یعنی بقاؤہ والا لا ینکون انما یفعل معنی فاعلہ، یہ لفظ فاعل المعنی بالمعنی، وہو محال لان قیام العرف بالاشیاء ان تحقیرہ تابع لتحقیقہ والعرف لا تحیز لہ ہذا انما حتی یحیز غیرہ بتبعیۃ۔

اصناف عالم عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے عمل کا منہج ہوتا ہے جو اس کو قائم نہ کرتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء بالذات سے درمیان الہیاتی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم ہوگا اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے لئے قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تغیر اس شی کے تغیر کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تغیر ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو تو تغیر ہو۔

تقریباً ہر اصناف علیہ احمد صانع عالم کی صفات ثبوت کے بیان سے ناممکن ہونے کے بعد اب صفات علیہ کا ذکر کرنا رہے ہیں اور ان صفات سبب میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ اوہ ثبوت اور عصبیت کے درمیان تثنائی زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے نہ ہونے کا نال نہیں ہوتا اور اگر کوئی بقا کسی عرض کی اہمیت کا نال بھی ہوتا اس لئے اس سے لئے ایسی صفات ثابت کیں جو جوہر کا خاصہ ہیں اس لئے ان سے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہے۔

قولہ لا ینکون انما یفعل معنی فاعلہ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی عمل کا قیام ہوتا ہے اور قیامی ہو گا تو اس کی مشاں سے نہیں مگر صانع عالم کو عرض مانجائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ صنف نے قول ذالماحدث للعلم

هو اللہ کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا۔ لہذا صاف معنی لم کا عربی ہو، ابھی اصل ہے۔

قولہ: "وَلَا يَنْفَعُ الْبِرَّ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ"۔ ترجمہ: "نیکوئی کافروں کو نفع نہیں پہنچاؤ گی۔" یہاں کافروں کو نفع نہ پہنچانے کا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے نیکوئی کا کوئی ثواب نہیں ہے۔

کود و فم سے اور یہ اہل علم و اسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل بنی ہے۔

غوری دریل یوں ہے۔ حد افراط علم و تجربہ واجب ہونے کے باقی رہتے والا ہے اور غرض باقی رہنے والا نہیں ہے۔

لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے۔ وہی بات لفظوں کا اجمال و حوالہ کیوں ہے؟ تو ہوا تو اس نے کہ عرض تمام ہی ہوا

عجیز کا ہے جس کو بقیہ داور قرار دے ہو۔ کہا جاتا ہے، عرصہ اشدان اس وجہ سے کہانی پیرامی ہو جائے۔ جو

رہنے والی نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ ہے جس کو شامح نے اپنے قول ذیالہ کا انفساء الخفسہ ذکر کیا ہے۔

یعنی اگر عرصہ کا بعد میں ان خبرداروں میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو جو کہ لفظ باقی مشق کا صیغہ ہے اور مشق کو طلاق اس

اگرچہ سب سے پہلے اس کے ساتھ مذکورہ اشتقاق قائم ہو چکا تھا تاہم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ مذکورہ اشتقاق غرضی طور

۴۴ نم ہوتا۔ اسی طرح غرض سے ابلیہ کے ساتھ کتاب پر جو کلام لکھا ہے، یہ بھی چرچے کی وجہ سے مٹا ہے۔ اسی طرح سے

اچھا اور سزا دینے کی وجہ سے یہ کہیں نہ ہو گا۔

ابھی وہ اس کے ساتھ ہی تھے کہ ایک شخص نے کہا:

فولہ: زادہ قیام العرف بالاشی الخیر قیام مرض یا عرض کے محال ہونے کی دلیل ہے، محال ہو ہے

کہ ورضی کے اپنے محفل کے ساتھ قاتل نہ رہے گا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض مقبوض یعنی جس چیز کے اندر ہے۔ اس چیز

میں نے ان کے ساتھ ساتھ کئی اور چیزیں بھی لے لی ہیں۔ ان میں سے کچھ تو ان کے لیے ہی تھیں، لیکن کچھ تو ان کے لیے ہی تھیں۔ ان میں سے کچھ تو ان کے لیے ہی تھیں، لیکن کچھ تو ان کے لیے ہی تھیں۔

اس بناء پر ضروری ہو گا کہ غرض جس فعل کے ساتھ قائم ہو، وہ متغیر لذات ہو، غیر متغیر اور دوسرے

کائنات میں جو اودے متغیر بالذات جو ہرے، لہندے، عرصے جو ہر کے ساتھ قائم ہوگا، عرصے کے ساتھ قائم نہیں ہوگا

وهذا ما يعني عتق الرقيق الشراء بمعنى زائد عن مجردة، وأن اقيام معناه التبعية في

المُعَيَّنُ وَالْحَقُّ أَنَّ نَيْفَاءَ اسْتَحْرَارَ الوجودَ وَعَلَامَ رُؤْيَاهُ وَصِفَتَهُ الوجودَ مِنْ حَيْثُ

وحدود ولم يكن ثابتاً إلى الزمان الثاني وإن المقام هو الاختصاص بالاعت كما

في اوصاف القهري تعالى فاما هنا فاجعلنا بركات الله تعالى ولا تستحيز بطريق التبعية

لَمْ يَنْزُهِ لَهَا فِي التَّحْيِيزِ، وَإِنَّ النِّقَاءَ الْأَجْمَامَ فِي كُلِّ آنٍ وَمَشَاهِدَهُ بِقَاعِهَا بَنِيْدٍ

[illegible]

الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض.

ترجہ اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ کشتی کا بھٹکنا کسی کے وجود سے وابستہ چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تجزیر میں مائع

تجزیہ

یونہی ہے۔ اور حق یہ ہے کہ اقبال سے مراد و جبر کا ہستمر اور اس کا تراش نہ ہو ماسے اور اس کی تعینت

دعویٰ ہے، زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے، اور اسے قول وچنداد لہجہ بیت کا مطلب ہے

کہ وہ چیز حادث ہوئی لیکن ہم سے مکمل روجہ کی طرف آئی لیکن اس کا وجود ہر قرار نہیں رہا۔ اور اس لیے زمانہ میں

نہیں رہا اور (حق) ایسے بے مکر قیام خستہ میں ناعت کا نام ہے، جیسا کہ اوپر مذکور ہے، اللہ تعالیٰ کی ذاتِ سبحانی

ساتھ نہ تھمیں اور تاج ہو کر تعمیر نہیں ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ غیر سے پاک ہیں اور نہ حق ہے کہ اجسام کا جزا میں منتقلی

ہوا، تہذیب و تمدن کی وجہ سے ان کے ہٹاکر مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعتراض کے یہ آگاہ ہیں، سفلی ہونے اور تہذیب و تمدن

مکے ذریعہ ان کے بقا کا ستارہ لہا کرنے سے زیادہ عبید از قیام نہیں ہے

آتش سے | قولہ: وہاں امیدنی انور سے اشارہ تھا وغرض کے محال برکتی مذکورہ دلیل کی طرف ہے

تشریح

**سب سے پہلے** یہاں پر اس کی وجہ بتائی جائے گی کہ اگرچہ اس کا نام ہے "نہج" مگر اصل میں اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق ہے "نہج" کے ساتھ۔

اس عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے۔ ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی

دوسرے فارغ التحصیل کا صحتیابیت سے ان کا تعلق بیان کیا تھا کہ عرض کے باقی کرنے کی صورت میں لغاء کا عنصر کے ساتھ

ان کے لئے انعام و ثواب ہے کہ اگر کسی نے ایسا کیا تو اس کی عزت بڑھے گی اور اس کی زندگی میں بھی کامیابی ہوگی۔

سب کو نیکو تشامہ اور جاقام پہ کے درمیان منہ کرتا اور اقیانیت منہ زاری سے۔ اسی طرح قیام عرض بالمرض کا

مجالِ صوفیہ میں یہ بھی ہے کہ قیامِ عرض کا سنی نوعیت فی الخیر ہو، اور دونوں باطنِ شیعہ نہیں ہیں۔ یہ بھی بعض کے

عضو سے رابطہ اور اس کے مفہوم سے غارتہ جیو انٹیلیجرسے اور نہ فیما عرضداشتن کا معنی جمعیت کی، فقیر نسیم ہے

لیکھ کر میرے کوشش کا خاتمہ اس شخص کا تصور اور مورد سے ختم کیا جو باقی میں عمر سے فروری اور حد و شدت ہے اسی

آپ کے اعزاز سے سرحد و کشمیر سے اور گلگت، آزاد کشمیر، خیبر، بلوچستان، سندھ و پاکستان کے دیگر علاقوں سے بھی ہزاروں مسافر ہفت روزہ کے دفتر پر قریب قریب آتے ہیں۔

اس سے اعلیٰ ہرے چوہہ دیکھا اور بڑا جھٹکا، ہے اور اس نے ان اور کسانوں میں کہہ کر ڈال دیا۔ سرور کو پیر کے دربار میں لایا گیا۔

دعوتِ اہلِ حق کے لئے جو کچھ کہنا ہے، اس کو تقاضا ہے کہ اس کو غور سے سمجھ لیں اور اس پر عمل کریں۔

[illegible]

مجلس اور عرض و دبیری جیسی اہم شہادتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے لیے یہاں کے مسلمانوں نے ہر قسم کی قربانیوں کا اعتراف کیا۔

خارج پر تاسی۔

فعلیہ اور معنی قولنا وحده، الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عقلا و دلوں کے



قول "وُجِدَ قُلُوبُ بَدَنٍ" کی صحت پر متفق ہیں، لیکن اگر یہاں کو میں دہرہ و فرار دیا جائے۔ تو اثبات اور نفی کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ صریح تناقض ہے جسے بخار اقول "وُجِدَ ظاہر" جو جہاں "تناقض پر مشتمل ہے شرعاً نے اس سوال کا جواب دیا کہ "وُجِدَ ظلم بوجہ" کا معنی ہے حادث، ظلمہ یا مستند وجود کا، یعنی شئی کا وجود اور وجود ہوا مگر وہ وجود اس کے زمان میں برقرار نہیں رہا، گو یا کہ اثبات کا تعلق زمان اول سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب نہایت اور نفی کا زمان تک اللہ سے وقت تعلق نہیں پاؤ گا، کیونکہ تناقض کے لئے وحدت برحق یعنی اثبات و نفی دونوں کا زمانہ ایک ہو، بشرط ہے

قولہ: "وَأَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْإِخْصَاصُ وَالْمُخَرِّجُ كَالْعَلْفِ" ان ابقاء استمرار الوجود "پر ہے اور بیان کیا کہ قیام عرض بالعرض کا حال ہو، اس بات پر معنی ہے کہ قیام کا معنی تخیل یا تخیل پر مشتمل ہے یا تخیل پر مشتمل ہے اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی تخیل پر مشتمل ہے اور صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا یہ مطلب ہوگا کہ صفات اپنے تغیر میں ذات باری کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ باری قوی کی ذات اور اس کی صفات کسی بھی طرح تغیر نہیں ہیں بالذات و در باطن، بلکہ قیام ہے کہ قیام کا معنی اختصاص ہے یعنی ایک شئی کے دوسری شئی کے ساتھ قائم ہونے کا معنی یہ ہے کہ شئی اول یعنی قائم کا شئی ثانی یعنی قائم کا قیام کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے اول کا نسبت اور صفت بنا اور ثانی کا منسوب و موقوف بنا درست ہو، مثلاً باطن یا بر معنی جسم کے ساتھ قائم ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے باطن کا صفت بنا اور جو کہ موقوف بنا اور جسم ابھٹ کہنا درست ہے، قیام کا یہ معنی پہلے معنی سے عام ہے کیونکہ یہ معنی اوصاف باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ اوصاف مثلاً علم، سمیع، بصیر وغیرہ کا اللہ کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے ان اوصاف کا نسبت اور صفت بنا اور اللہ کا منسوب بنا اور اللہ الہی، اللہ علیم، اللہ الصمیع، اللہ البصیر کہنا درست ہے۔

ایک بات ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے پر استدلال کرنے والے نے مطلق قیام کا معنی تخیل یا تخیل پر مشتمل بیان کیا، بلکہ قیام عرض بالعرض کا معنی تخیل یا تخیل پر مشتمل اور صفت باری کے قلیل اعراض نہیں ہیں لہذا شارح کا صفت باری کرنے کو یہ اعتراض کرنا درست نہیں ہے کہ یہ معنی صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر صادق نہیں آتا۔

قولہ: "وَأَنَّ الْقِيَامَ الْإِجْمَاعُ" اس کا بھی مطلب "ان ابقاء استمرار الوجود" پر ہے فقہ پر مشتمل ہے والحق ان انتظام الاجسام الخ شارح علیہ الرحمہ بقا، عرض کے محال ہونے کی دلیل کے دونوں متبادلات

کو روکنے کے لیے جناب اہل دعویٰ یعنی نقادوں نے محال برائیوں کو لازم قرار دیا۔ محال یہ ہے کہ اشعار کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہونے دے گئے اس کے بقا کا مشابہ ہو گا اور شائبہ تو اجسام کا ہر آن میں نہ ہوتا اور ان کی جگہ کسی آں میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقا کا مشابہ ہوتے رہتا۔ اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدید امثال کے سبب ان کے بقا کا مشابہ ہوتے رہتے سے زیادہ حیران و قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کا عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود اشعار نے ان کے بقا کو ضروری قرار دیا۔ تو اس ضمن کا بھی عدم بقا ممکن ہونے کے باوجود ان کا بقا ضروری ہو گا بقعہ کے ضروری ہونے کی ضرورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہو گا۔

لیکن کہنے والے کے لئے یہ کیسے کی گواہی ہے کہ اجسام اور اعضا میں ہر ریڑھ میں فرق نہ کرنا درست نہیں۔  
 کیونکہ اجسام کا حکم بقا و عیاد نہیں بلکہ عمل ہے۔ اس لئے کہ اگر اجسام کو باقی نہ رہا جائے تو جن اعضا کا حکم  
 وغیرہ کا ساقط ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شمس و ستراسی جسم کو دی جائے جس سے سوچ سہارا  
 جرم صادر ہوا اور ہمای و شت ممکن ہے جب ستر کے وقت بعینہ وہی جسم باقی ہو جس سے جرم صادر ہوا تھا۔  
 روزہ نہ کرے کوئی بھرے کوئی، والی مثل صادق نے کی، برخلاف عرض کے کہ اس کا حکم بقا بعینہ از قیاس  
 نہیں ہے۔

قولہ: ویشاہدۃ بقاءہا الخ اور بعضی مع ہے۔ جیسا کہ ترجمہ سے واضح ہے۔

من قولك في الأعراس: أي من الإتيان ومشاهدة بقاياها بتجدد الاشتغال

نعم لمسكهم في قيام الحيز بالعزم يسرعها الحركة ولبطوهم انهم اذا ليس  
هذه الشئ هو حركتها وأخر وهو سرعة: ولبطو بن ههنا حركة مخصوصة  
تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سرعية وبالنسبة الى البعض بطيئة وهذا  
تبين أن ليست السرعة والبطو نوعين مختلفين من الحركة الخ لا انواع  
الحقيقة لا تختلف بالاعتناء.

ترجمہ: حال: لہذا اس کے قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطور سے متعلق کرنا اور سمت نہیں کہونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت جو اور دوسری چیز سرعت یا بطور پر۔ بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابل میں سرعت ہی جاتی ہے۔ اور دوسری بعض حرکات کے مقابل میں بطور کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ سرعت اور بطور حرکت کی دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

# تشریح

ایقام عرض بالعرض کے محال ہونے پر مشکلیں کی دلیل کو رد کرنے کے بعد اب شارح علیہ الرحمہ ایقام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کے لیے ایک دلیل کو مستفیض قرار دے رہے ہیں۔ لفظ ایقام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہو رہا ہے اور سرعت و بطور بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں، لہذا ایقام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔

شارح فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطور سے ایقام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال نام نہیں ہے کیونکہ ایقام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا مقتضی ہے تاکہ ایک عرض قائم اور دوسرا قائم رہے۔ اور یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو جو قائم رہے اور دوسری سرعت یا بطور جو قائم رہے، بلکہ ایک ہی قصویٰ حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابل میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابل میں بطی کہلاتی ہے۔ مثلاً تین آدمیوں نے ایک عین مسافت پر ایک ساتھ دوڑنا شروع کیا اور ایک ہی وقت میں دوڑنا ختم کیا اب ان میں سے ہر ایک کی طے کردہ مسافت دیکھی گئی تو معلوم ہوا کہ ایک نے سو گز مسافت طے کی ہے دوسرے نے ڈیڑھ سو گز اور تیسرے نے دو سو گز مسافت طے کی ہے تو جس حرکت کے لیے ڈیڑھ سو گز مسافت طے ہوئی اسے اس حرکت کے مقابل میں تو سریع کہا جائے گا جس کے ذریعہ سو گز مسافت طے ہوئی ہے مگر اس حرکت کے اعتبار سے بطی کہا جائے گا جس کے ذریعے دو سو گز مسافت طے ہوئی ہے۔ معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطی ہونا ایک اضافی یا زائد اضافی چیز ہے اور حسب سرعت اور بطور اضافی اور اعتباری چیز ہے اس لیے اس سے بعض لوگوں کے اس قول کا تسادد واضح ہو جائے کہ سرعت اور بطور مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، دو مفاد ہیں کہ اولاً حقیقیہ ہیں اختلاف اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا، بلکہ اختلاف ذیلی ہوتا ہے مگر نوع کی جہد اگر ذاتیات ہوتی ہیں مثلاً انسان اور فرس حیوان کی دو مختلف نوع حقیقی ہیں کیونکہ انسان کی ذاتیات حیوان اور نامتی ہیں اور فرس کی ذاتیات حیوان اور ضالی ہیں۔

وَلَا جِسْمٌ لَهُ مَقَرٌّ وَمَحَلٌّ وَذَلِكَ أَمَارَةُ الْخَلْقِ وَثَبْتُ، وَلَا جَوْضًا مَاعِلًا نَافِلَانَهُ  
اسم للجزء الذي لا يتجزئ، وهو متحيز وجزء من الجسم، والله متعال عن ذلك،  
وأما عند الفلاس فلا يلزم من حيلولة اسم الوجود في موضوع مجرد إمكان  
او متحيزا لكنهم جعلوه من اسم السكوت زادوا به الماهية المسكنة التي اذا  
وجدت كانت لا في موضوع، وأما اذا اريد بهما القائل بذا الله والموجود لا في موضوع  
فإنهما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم درود الشرح بذا الله مع بقا دار الفهم  
الى المركب والمتحيز، وذهب المجسمات والنصائى الى اطلاق الجسم والجوهر على

الذی یحب تغزیة الله تعالی عنه.

[illegible][illegible]

ایکسا دلیل یہ بھی ہے کہ اگر واجبِ تعالیٰ جسمِ ہوں گے تو وہ متناہیں ہوں گے کیونکہ بھاد کا غیر متناہی

باطل ہے اور جب متناہی ہوں گے تو متشکک ہوں گے کیونکہ شکل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد حدود کے تہر کا احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے تو متناہی ہونے کی صورت میں یقینی طور پر اس کا احاطہ بھی ہوگا اور اس احاطہ کی وجہ سے کوئی مخصوص ہیئت حاصل ہوگی جو شکل کہلانے گی۔ اب اس صورت میں باقوایم اشکال پر ہر دو یا بعض ہی اشکال پر تمام اشکال پر ہوا، جناب اعتقاد کو مستلزم ہونے کے سبب محال ہے۔ اور بعض اشکال پر ہونا اگر کسی شخص کی وجہ سے ہے تو اس شخص کی طرف محتاج ہو تا تا زمانے کا اور اگر شخص اور مرجع کے سبب تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی

قولہ اولاً جو ہر الخ واجب تعالیٰ کا جو ہر ہوا ہم اشاعہ اور فلاضہ کے نزدیک متفق علیہ ہے۔ البتہ دلیل انتفاء ہر ایک کی ایک ایک ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جو ہر جزو لا تجزئ کا نام ہے اور جزو لا تجزئ یعنی تجزئہ اور جسم کا جزو ہے۔ اور واجب تعالیٰ تجزئہ ہونے سے اور کسی چیز کا جزو ہونے سے پاک ہے۔ اور فلاضہ کے نزدیک اگر جو ہر ایسے موجود کا نام ہے۔ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ غیر من الہادہ ہو۔ جیسے قد قائلے اور عقول وغیرہ یا خبر ہو جیسے جسم اور عقل اور صورت جسم وغیرہ۔ اس لحاظ سے ان کے نزدیک واجب تعالیٰ جو ہر ہر کا الملاقا جائز ہونا چاہیے مگر ان کے نزدیک بھی واجب تعالیٰ جو ہر ہر کا الملاقا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے جو ہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے چنانچہ انہوں نے مفہوم ممکنی ماحصل فی الذہن کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا کہ مفہوم کی دو قسمیں ہیں ایک واجبہ اور دوسری ممکنی۔ پھر ممکن کی بھی دو قسمیں ہیں ایک جو ہر اور دوسری عرضی۔ اور انہوں نے جو ہر کی تفسیر بھی لکھا کہ جو ہر وہ ممکن یا ہیئت ہے جو ہر بھی موجود کو کسی موضوع اور محل میں جو موجود نہ ہو۔ بہر حال جو ہر ان کے نزدیک ممکن ہے۔ اور امکان دونوں کے متافی ہے اس بناء پر واجب قائلے جو ہر نہیں ہو سکتا۔

قولہ ثانیاً اذا الربین بھما الخ تفسیر کی ضمیمہ ضرور ہر تہیب جسم اور جو ہر کی طرف راجع ہے۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اگر جسم کے معنی قائم بالذات اور جو ہر کے معنی ایسے موجود کے ہوں جس کا وجود کسی موضوع اور محل کے خارج نہ ہو تو اس ممکن کے لئے واجب تعالیٰ جو ہر کا الملاقا کیوں نا جائز ہے۔ جواب کا محال ہے کہ واجب تعالیٰ جو ہر جسم یعنی قائم بالذات اور جو ہر ممکنی موضوع کا الملاقا کرنے میں ممکنی کے محال سے تو کوئی قصہ نہیں ہے۔ پھر ممکن ان الفاظ کا واجب تعالیٰ پر ملاقا بخیر وجود نا جائز ہے۔ دل تو اس وجہ سے کہ شریعت یعنی قرآن اور حدیث میں واجب تعالیٰ پر ان الفاظ کا الملاقا اور وہ نہیں ہے اور اہل سنت و جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ان ہی اسماء کا الملاقا کیا جائے جو قرآن و حدیث میں وارد ہوئی کیونکہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "ولم یالہ اسماء الحسنیٰ فادھودہ بھا" اس کے بہت سے صفاتی نام ہیں پس اس کو

ان کی ناموں سے پکارا دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے زمین ایسے معنی کی طرف سبقت کرتی ہے جو واجب خالصے پر درجہ نہیں یعنی لفظ جسم سے زمین مرکب ہونے کی طرف اور لفظ جوہر سے زمین سبقت کرتی ہے کیونکہ یہی معنی مشہور ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہہ جائے گا تو مطلب کا زمین واجب تعالیٰ کے مرکب اور مخیر ہونے کی طرف جائے گا جو درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ واجب خالصے پر جسم اور جوہر کا اطلاق نامائز ہونے کی یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب خالصے کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں جس کے سے مرکب اور مخیر ہونا لازم ہے۔ اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھہرانے میں جو تین اجزاء سے مرکب ہے اور وہ تین اجزاء اس میں اور روح اللہ کی شریا ہیں اگرچہ ہم واجب تعالیٰ کو اس معنی میں جسم جوہر کہتے ہیں جس میں مجسمہ اور نہادنی کہتے ہیں بلکہ جسم معنی قائم بالذات اور جوہر معنی موجود فی موندیہ کہیں جس میں معنی کے اعتبار سے کوئی تفریق نہیں ہے۔ یہی لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازم آئیگی جو دونوں تشبیہ بقویم فہو منہم کے تحت شرعاً ممنوع ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔  
نولہ: وذهب إلى المجتہد أنهما لا يخلطان في الوجود والشرع بهما، ورجحنا القولين.

فمن يأنس بما هو قولنا، بالمعنى الذى لا يجرى له معنى من الله باق ہے مرکب اور مخیر ہونا ہے اور جوہر کا وہ معنی جس سے اللہ پاک ہے، تین اجزاء سے مرکب ہونا ہے۔

ان قيل، كيف يصح إطلاق الموجودات واجب الوجود والقدیم وخلق ذاتها مع الله بعد بدء المشرع، قلنا بالاجماع، وهو من ادلة المشرع، وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقدیم الفاظ متقاربان، والموجود لازم للواجب، والخالق والمشرع باطلان، بل خلقه فهو اذن ما اطلاق ما يراعى، من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلائم معناها وفيما نظر.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور جماع بھی دلائل شرع میں سے ہے درکھیں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود وجہ سے کہنے کے لئے لازم ہے، اور جب شرع کسی زبان سے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہی زبان اس کے با دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مراد ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم

میں دلوں میں اجواب اہل نظر ہے۔

## تشریح

ہماری مثال چتر میں مذکور باتوں اور ہر قسمی سوچ و ذہنی مہنت کے اطلاق میں کیا کرنے کی ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اگرچہ وہی نامی باتوں اور موجدانی مہنت کے ہر قسمی مادی حقائق، دلائل

موجود ہوتے ہیں کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر صاحب

اور تعلیم اور موجدانی مہنت کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

تذکرہ علیہ السلام میں اس امر میں کہ وہی مہنت کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

اجاب بھی دل میں شریعت میں سے ہے کہ چونکہ اناج کا حجت پر قرآن سے ثابت ہے۔ اور وہی مہنت کے ساتھ کہیں کہیں

جنت کے لئے وسیع و وسیع استعمال ہے۔ اور اس میں وسیع و وسیع استعمال ہے۔ اور اس میں وسیع و وسیع

میں ہے کہ شریعت اور موجدانی مہنت کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

نئے کہ شریعت میں اس امر کو کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

کا مدار ہے جس میں وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور ان کی شریعت میں اس کا اطلاق نہ کر لیں۔

مخرج حدیث میں اس امر کے لئے قیاسی دلیل ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

نور و فلاح میں اس امر کے لئے قیاسی دلیل ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ان کے ساتھ کہیں کہیں شریعت نے ان باتوں کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

کے اعضاء کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح علیہ الرحمہ کے نزدیک قبول یا رد کل نظریں اولیٰ قواس لئے محض نظر ہے کہ ترادف کے معنی اتحادی المفہوم ہیں اور مذکورہ قبول و اعضاء کا مفہوم ایک نہیں۔ بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے۔ چنانچہ لفظ اللہ جزیٰ شفعی کا غلط ہے۔ اور وقت کے بعد اس کے معنی معبود کے ہیں۔ یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل جبران و سرگرداں ہے یا وہ ذات کہ جس کی طرف بندے صاحب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں۔ یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے جیسا کہ قحطی فیض دی نے سورۃ نکر کے آغاز میں واقعہ تفسیر کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء ہو سو جب ان اعضاء مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم و ذکر کے مفہوم سے مختلف ہے ان پر ترادف قائم نہ ہوگا۔ درست نہیں۔ اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے بارے میں ہر ایک لفظ کا اعضاء کرنے سے اس کے مراد لفظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی عوارف پورا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا وہ ذات لفظ ایسا ہے جس کے اندر بعض اور عیب کا معنی بھی نکلا ہے قواس کا اطلاق ہرگز جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ مالک کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے اعلم الغیب والنبیۃ لودۃ۔ اگر اس کے مراد لفظ مالک کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ عطا یعنی نیکیت مستحق ہے ہر نفس اور عیب سے سحرنا دوسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت پورا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر بعض لفظوں کا اطلاق کیا۔ اور مخالف عقلی ہونے کے لئے لازم نہ کہ مخالف الخوان بھی ہو۔ کیونکہ عقلی کا لفظ فلسفہ میں کو بھی شامل ہے۔ مگر باری تعالیٰ پر مذاق الحق زبیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔

آخر میں یہ بھی ذکر کرنا مناسب سمجھا ہوں کہ اسماء الہی کے توفیق ہونے کا مسئلہ مختلف فہم ہے۔ بعض محققین نے کہا کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء عام مثلاً قدوس میں اعضاء اور ترکیب میں لفظ شکر کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے متعلق ہیں۔ مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "مبجیز اللہ الشاکرین" اس میں مفعول جراء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف سے تو کیا اصل جراء سے ماخوذ اسم مفعول جازئی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے بعض اور کرامت کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے افعال کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے مقصد ہونے پر عقل دلالت کرے۔ مگر جبہ شریعت نے اطلاق نہ کیا ہو۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شریعت سے ثابت ہیں ان اسماء کے مراد تمام افعال



کا اطلاق درست ہے بحسب شرائط الفاظ کے جو کذا کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور عامی الہی کے لئے کہ کہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرتے جو اس کے لئے ثابت ہے اور کسی نفس و لب کے معنی کا دم نہ دلا کہ اس کا اطلاق جائز نہیں ہے۔ اور بعض لوگوں نے سوچ لکھ نہ ہونے کے ساتھ یہ نہ بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو۔ یہ غلطی ہے زیادہ جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرنا ہوا اس کا اطلاق جائز ہے اور لفظ پر دلالت کرنا اس کا اطلاق جائز نہیں۔ اور شیخ ابو الحسن اشعریؒ نے اپنے تشریح کو ضرور اور فرمایا ہے اسی کو شرح سوانح میں لکھا کہ کیا ہے۔ اگرچہ شیخ اشعریؒ کے نزدیک اسماء الہی تو فعلی ہیں لیکن بعض علماء نے اسماء الہی کے تو فعلی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات ترک فارسی ہندی وغیرہ نصف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن اور احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود ان اسماء کے اطلاق کے کیا جوئے پسند انوں کا اجتماع ہے دراصل قرآنی اور حدیثی اسماء الحسنیٰ فادعوا بھلا سے اسماء الہی کے تو فعلی جوئے پر اسماء دل درست نہیں ہے۔ کیونکہ اسی آیت میں اسماء کو جس کے ساتھ تخریف قرار دیا ہے۔ اور اسماء میں حسن اصناف مدرجہ اور صفات جلد پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ نیز ہر اسماء جو صفت صحت صفات جلال پر دلالت کرے۔ وہ ان اسماء الحسنیٰ میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ نے اس کا اطلاق جائز کر دیا۔ معذرت ذی صورتہ و شصحن مثل صورتہ منان اور صورتہ منان شک من خواہل ازجہام۔ تحصیل لہا بواسطہ الکئیات و کیفیات۔ واسطہ الحاد و د الخایات۔ در محل و ای ذی حد۔ و نہایت در معد و دای ذی عدد و کثرت یعنی یہیں محلاً للکئیات امتصانہ کا المقادیر و منفصلہ کا لا عدد او ہونا ہر و لا متبعض و متبعض ای ذی البعاض و اجزاء و لا مرکب منھا لما فی کل ذالک من الزمات و المانی للوجوب فما لہ اجزاء یعنی باعتبار ذلک منھا من ترکیب او باعتبار انحلالہ لہ الیہ متبعض و متبعض و لا عدد لان ذالک من صفات المقادیر و الزمات۔

ترجمہ چہرہ

اصناف قائم صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس یا صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا قصہ ہیں جو ان کی کیا اور کیفیات اور مرد و نہایت کے امتداد کے ذریعہ ہوتی ہیں۔ اور ان محدود نہایت والا بھی نہیں ہے۔ اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کیا و متصلہ مثلاً مقولہ کا محل ہے اور نہ کیا و منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے۔ اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی اجزاء اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وہ اپنے جوہر کے معانی سے۔ پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے

عبارت سے متعلق اور تجزیہ کام ہے، اور وہ مشابہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مقدار در عدد کی صفت ہے۔

## تشریح

قولہ: المختص نہ انہی فعل اس ہیئت کا نام ہے جو ایک یا ایک سے زائد عدد کے کسی مقدار پر طول عرض سطح کا احاطہ کر کے لے کر جسے حاصل ہوتی ہے مثلاً اگر صرف ایک ہی عدد ہے اجزاء تارہ ہونا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل منبہ کہتے ہیں اور اگر تین عدد سے احاطہ تارہ ہونا ہے تو اس سے حاصل ہونے والی ہیئت کو شکل مشط کہتے ہیں اور کچھ شکل کی تعریف میں ہیئت کا ذکر آیا جو ہیئت ہے خدا کا ذکر آیا جو از قبل کہات ہے اور احاطہ عدد کا بھی ذکر آیا اور ہیئت و کثیات کے ساتھ افعال اجسام کو خاص ہے، لہذا اجسام کے لئے شکل و صورت ہو جائے اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں تو اس کے لئے شکل و صورت بھی نہیں ہے۔

قولہ: بواسطہ الکثبات الخ مشد طول و عرض و عمق۔

قولہ: والکثبات الخ مشد رنگ سیدھا بن اور طرہا بن

قولہ: یعنی لیس۔ معنی الخ توضیح اس کی یہ ہے کہ کہتے ہیں مراد وہ عرض ہے جو لذات قابل تقسیم پر اور اس کی دونوں ہیں ایک کہ متصل ہے جس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم ہو تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو دو دونوں حصوں میں سے ہر ایک کی حد مل جائے مثلاً ایک باشت لے خط کے نصف پر ایک نقطہ فرض کیا تو اس خط کی نصف نصف باشت کے دو حصوں کی طرف تعبیر ہوئی، اب وہ نقطہ دونوں حصوں کے لئے حد مشترک ہے کیونکہ اگر وہ نقطہ خط کے ایک حصہ کا منہا ہے تو دوسرے حصہ کا منہا بھی ہے، پھر یہ کہ متصل غیر ذالذات ہے، جنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے تو وہ آزاد ہے کیونکہ اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود نہیں ہوتے بلکہ یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اگر وہ ذالذات ہے یعنی اس کے اجزاء ایک ساتھ موجود ہو سکتے ہیں تو وہ مندر ہے جنی کی میں نہیں ہیں اگر طول و عرض و عمق تینوں جہات میں وہ تعبیر کو قبول کرتا ہے تو ہم قطعی ہے اور اگر صرف درجہ ہی یعنی طول و عرض میں قابل تقسیم ہے تو ہم سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت یعنی طول میں قابل تقسیم ہے تو ہم سطح کی طرف اشارہ ہے، اس میں خط سطح کی حد و نہایت ہے اور سطح جسم کے لئے عدد نہایت ہے تو نصف نے لا محالہ ذکر کیا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کیا سو متصل کا محل نہیں ہے

کہم کی دوسری قسم کہ متصل ہے، اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے حد مشترک نہ ہو اور کہ متصل عدد ہے مثلاً اس کے عدد کو ہم اس طرح تقسیم کر رہے ہیں کہ

ایک طرف چھ اور دوسری طرف چار نوچہ در چھ کے اور نیچے کوئی مدد دینا نہ کہ نہیں ہے جو دونوں  
 دو تہا نہیں ہے۔ اور نہ دلائل جنہاں اس عدد کا اعتبار کرنے سے نہ تو چار چار نہ تہا کہ ایک وہ پنج ہوتا ہے کہ  
 اور نہ چھ چھ نہ تہا کہ ایک وہ سات ہوتا ہے کہ۔

پھر حال جب عدد کم نقص ہے تو نصف ہے والا معنی یہ کہ اگر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ قدر تو  
 کیا ہے نصف کا بھی نہیں ہے۔

قولہ: یعنی نہایت لگاؤ ایک سے اس قدر نقص و تنجیزی اور ترک کی گھٹ ہے۔

قولہ: اقسامہ اجزاء و اشارت رحمہ اللہ بطریق بعض اور ترک کے درمیان فرق و اعتباری

جائے ہیں۔ حاصل ہے کہ اجزاء کے لئے جہاں سے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ایک تہا کہ وہ ان اجزاء

سے مؤلف درین اجزاء کا مجموعہ ہے اس حیثیت کے اعتبار سے اسے ترک کہتے ہیں اور دوسری حیثیت یہ کہ

کہ اگر اس کی تفصیل کی جائے یعنی اس کی ترکیب بنیاد پر ختم کی جائے تو اس سے بھی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے

اعتبار سے اسے شقیق اور تنجیزی کہتے ہیں۔

وہ نصف یا ماہر لفظ ای مجاہدہ لفظ لا مشیاء لان معنی قولنا ما ہوا من اتی جنس ہوا

والمجاہدۃ توجب القیام بالصفات بقصور مقدر من شذوذ التکلیف والا

بالکفیۃ من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرد والوطوبۃ والیسوسۃ

وعبر اللہ ما ہوا من صفات الاعداد وواجب المزاج والتمیز۔

اور اللہ تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اسماء کا مجموعہ ہوتا ہے

تشریح: اس لئے کہ ہم نے قون ماہو کا معنی یہ ہے کہ اگر جس سے وہ تعلق و اتصال ہے اور ماہیت ترکیب

جس چیزوں کے ذاتی قصور سے خود بہ مقیاد واجب کرنی ہے پس ترکیب لازم آئے گی۔ اور وہ کیفیت شد

رنگ مزہ بلور حرارت برودت رطوبت ایسوسٹ وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہوا جس میں صفات ہیں۔

اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

قولہ: اھی المجاہدۃ لہذا راجع ہے۔ ماہیت کے معنی یہی نسبت پر بن گئے ہیں جس کے

معنی شریک جنس ہوتا ہے اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت نہ تو ہے ماہو سے اور ماہو

کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔ مگر یہ بات کہ اللہ تعالیٰ ماہیت سے کوئی نہیں متصف ہے کہ اگر

اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ ماہیت کے ساتھ متصف ہو

یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان جو نسبت اپنی شریک جنس افراد

سے اسے نماز پڑھنے کے لئے کسی ایسی قسم کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مغز ہوگا یعنی اس کے فوہ بھی ذہن جس داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فعل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب نماز جو ہے ہے اور نماز جو نماز کی شان ہے وہ اس کا درجہ کیے گا ہے۔

شراح علیہ الرحمہ نے شریعہ صاف صاف فرمایا ہے کہ روایت تعدد درست نہیں ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ تعدد خالی کہلے ایسی اہمیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے کہ کون تو یہ روایت امام صاحب کی کنوین ہے اور وہ ہے اور ان کے ان اصحاب سے صفوں سے جو ان کے نزدیک کو بہتر طریقہ پر سمجھتے ہیں اور اگر انہیں بعض روایات درست بھی ہوں تو روایت کے ساتھ دراد ہوگا تو یہ کلمہ غلط کسی چیز کا کام دریاقت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابوعمرو اترجوز نے فرمایا کہ اگر کوئی چاہے اللہ تعالیٰ کے واسطے میں دریافت کرے خدا تعالیٰ تو ہم پوچھیں گے کہ یہ اھوئے بخاری مروا کیا ہے مرزا دعا اسعد ہے تو جواب اللہ الرحمن اور جواب اللہ العزیز ہے کہ یہ جواب ہے کہ یہ جواب ہے اور اگر وہ دعا اسعد ہے تو جواب غلطی کو سنبھل کر اور ہم چیز کو کس کس مناسب جہ سے اس کا مراد مانا جاتا ہے تو جواب ہے کہ وہ مشائخ و مفسرین سے پاک ہے

مبشر کے یہ تصور ہونے کے لئے ان کے خیال سے جہاں یہ منبر ہوا ان لفظ ما کسی چیز کا نام نہ نہ کر کے لئے آتا ہے اس کے آخری حدت یہ بھی معلوم ہوگا کہ غلط کسی چیز کی جنس روایت کر کے لئے بھی آتا ہے درجہ کر اہمیت کے معنی مماثلت ہیں۔

قولہ ولا یکن فیہ تاریب اس میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہوئی تو نام عجیب کی بھی نفی ہوئی، غور ان کا احساس و ادراک حواس قدیر کے ذریعہ ہوا ہو، مستر رنگ ہو، مزہ حرارت و برودت وغیرہ اور خواہ ان کا احساس حواس ذہن کے ذریعہ ہو، جو جیسے سنگ اور خوشی و غم وغیرہ قولہ من تو بہ اسراج او چند متضاد خاصیت اور غیر رکھنے والی چیزوں کا نام بھی ہے اور تمیز میں سے جو ایک مفرد کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے یہاں مزاج مفاد صفت کا مصدر ہے ماز جنس کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں کیونکہ فعل معاشرت کا مصدر ہے حاصل یہ کہ بغیرات باہمی ترکیب و آمیزش کا نتیجہ ہیں اور شدہ فلسفے ترکیب سے پاک ہے۔

ولا یتعکف فی مکان لان التعمک عبارة عن تعلق القلب فی کلمة آخر متوہم او متعقن یتوہم المكان والبعد عنہ عن امتداد قسما بالجسم او بنفسہ عند انکلیں لوجود الخلاء والله تعالیٰ مغیر عن الامتداد والامتداد لای یصلح لمتعلقہ الخیر فان

فیل الجہر انفرود متجزیہ ولا یُحدّ فیہ، والّا لکان متجزیاً، قلنا المتعکک اخص من المتجزیات، لاجیز هو الغریغ انتو هم الذی یثقلہ شئ مستداو غیر مستدا متاؤ کر دین" علی عدم التماکک فی المکان، واما الذیل علی عدم التحیز فهو انه لو تحیز فاما فی الارض فیلزم قدیم الحدیث اولاً، فیکون محلّ الحدوث و بضم امان بسادی لاجیز، و ینقص عندہ، فیکون متساہیاً، او یزید علیہ، فیکون متجزیاً۔

ترجمہ: در وہ مصالح عالم کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ ممکن سے مراد ایک جگہ کا غرض اور سہایت کرنا ہے، دوسرے سے بعد میں جو جوہر ہو یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں، اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ باقی کم بذات ہوتا ہے خود خدا کے ذمہ، لیکن اسے نزدیک در اندیشہ لئے امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ غیر مادی لغیر ہونے کو مستلزم ہے، پس اگر کہا جائے کہ جوہر بذات غیر ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں اور نہ اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا، ہم کہیں گے ممکن اخص ہے متجزی سے، اس لئے کہ خیرہ جوہر متساہی ہے جس کے غلبہ کر لی شئی سہائی ہوئی جو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو، تو جوہر میں ذریعہ دہ دہائی ہونا کے، امکان فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے، نہ ہی دلیل اس کے متجزی ہونے کی، نوہر ہے کہ اگر وہ متجزی ہو تو اول میں متجزی ہوگا، ایسی صورت میں میر کا بھی تدبیر ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ کل حوادث ہرگز نیز یا تو وہ چیز کے مساوی ہوگا یا چیز سے کم ہوگا یا اسی صورت میں وہ متساہی ہوگا، یا چیز سے بڑھا ہوگا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

استدلال: ولا یتماکک الا ممکن کے لغوی معنی کون فی امکان کے ہیں، اس لئے یتماکک متماکک کے بعد فی مکان کہنے کی ضرورت نہیں، لیکن دوسرے معنی قدرت کے بھی ہیں اس بناء پر ان مکان کا غلط فہم کر رہا دیکھ کہ دوسرا معنی مراد نہیں ہے۔ دوسری بات یہ کہ کسی چیز کے مکانی یا امکان میں ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وجود میں مکان کا محتاج ہے۔

قولہ: لان المتعکک انما حاصل دلیل یہ ہے کہ جو لوگ شمس و قمر کے فاصلہ میں ہیں ان کے نزدیک بعد کی دو قسمیں ہیں، ایک بعد جو جسم کے ساتھ قائم ہے، دوسرے وہ بعد جو غیر جوہر مادی اور قائم بالذات ہے، اس حیثیت سے کہ اگر کوئی جسم اس کو چرکے ہوئے اور اس کے اندر مایہ نہ ہو تو وہ خلا و بعض ہوگا۔

حکیمین اور اشارتہ اسی دوسرے بعد کو جسے خلا سے بھی تعبیر کرتے ہیں مکان کہتے ہیں۔ فرق

کہ تکلیفیں اس بعد مجرد عن المادہ کو سوہم قرار دیتے ہیں اور اشتقاقیہ اسے سوہود قرار دیتے ہیں۔ گو یہ جسم اپنے بعد یعنی طول و عرض و عمق کے بعد جس عند کو مقرر کئے ہوئے ہو گا ہے وہی عند اس جسم کا مکان ہے اور اس عند ایسی بعد مجرد عن المادہ کے اندر جو کہ قائم بذات ہے جسم کے بعد کا نمود کرنا اور ساتھ ساتھ ممکن کہنا ہے۔ ممکن کے اس معنی کے لحاظ سے ممکن فی امکان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بعد و استعداد ہو۔ اور بعد و استعداد کے معنی یہ ہیں کہ وہی غائب بعد اور استعداد سے پاک ہیں۔ اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔ فلا یتصلک فی مکان۔

قولہ: وعد لغوۃ بعدیہ الخ اس بعد کے وہ معدود ہے جو تیر کے ساتھ قائم ہے

قولہ: فی بعد آخر۔ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: متوہم الخ یہ تکلیف کا مذہب ہے۔

قولہ: واد متحقق الخ یہ اشتقاقیہ کا مذہب ہے۔

قولہ: منذ ان قائم با جسم الخ اس سے جسم کا بعد مراد ہے۔

قولہ: او بنفسہ الخ اس سے بعد مجرد عن المادہ مراد ہے جو مکان ہے۔

قولہ: ذات قیل الخ ممکن ہے کہ مذکورہ تعریف پر ایک مندرجہ اور میں کا جواب ہے مثلاً غیر چیز اور مکان کے درمیان علم و فرق اور دونوں کا یک سمجھنا ہے اور مثلاً وجوب و دونوں کے درمیان فرق ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ممکن کا جو معنی آپ نے ذکر کیا ہے۔ اس معنی کے لحاظ سے مکان اور غیر میں کے لئے کوگا جس کے اندر بعد اور استعداد ہو حالانکہ جو ہر فرد ممکن جزاء لا یخیر فی اختیار ہے، وجوہ یہ اس کے اندر کوئی بعد اور استعداد نہیں ہے اور وہ لا یخیر فی اختیار بلکہ متعین ہوگا۔

جواب ماہ صلی ہے کہ چیز اور مکان دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ مکان خاص ہے کیونکہ مکان کسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے نور بعد اور استعداد ہو۔ بر خلاف چیز کے کہ وہ ایسی شے کے لئے بھی ہو سکتا ہے جو بعد اور استعداد نہ ہو۔ مثلاً جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی جس کے اندر کوئی بعد و استعداد نہ ہو جیسے حجر فرد، لہذا جو ہر فرد متعین ہے ممکن نہیں ہے۔

قولہ: خدا ذکر واجب شرح نے مکان اور چیز کے درمیان فرق واضح کر دیا۔ وہ یہ معلوم ہو گیا کہ وہی شے سے مکان کا معنی سے اس کے لئے چیز کی نفی نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس کے متعین ہونے کی بھی نفی کی جائے۔ چنانچہ باری شائے سے اختیار کی نفی پر دو دلیل ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ باری شئی اگر متعین ہوں یعنی کسی چیز میں ہوں تو وہ فعال ہیں اول یہ کہ وہ ارادہ ہی سے متعین ہوں اور یہ اس وقت ہو گا جب

جیز بھی ازل میں ہر ایسی صورت میں جیز کا ازل اور قدیم جو لازم آئے گا اور یہ باطل ہے کیونکہ جیز بخند عالم کے ہونے کی وجہ سے نکاحا ش ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد جیز ہو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ازل میں جیز معدوم تھا۔ بعد میں وجود میں آیا اور معدوم رہنے کے بعد موجود ہونے والی جیز حادث ہوئی ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کا فعل حادث ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے اور جب تمیز ہونے کی دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اس کا نتیجہ سب سے زیادہ باطل ہو گیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے جیز ہو تو باری تعالیٰ کے ساوی ہو گئے یا اس کا ہم ہونگے یا اس کا زائد ہوں گے۔ پہلی اور دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جیز متناہی ہے اور جو جیز متناہی کے ساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوگی اور باری تعالیٰ کا متناہی ہونا باطل ہے اور تیسری صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم لازم آئے گی یا اس طور کہ باری تعالیٰ کا ایک حصہ وہ ہو گا جو جیز کے اندر ہوگا۔ دوسرا حصہ وہ ہو گا جو جیز سے بڑھا ہوگا اور جیز سے خارج ہوگا اور اگر جب تجزی ہو سکی تینوں شخص باطل ہو گئیں تو تمیز ہونا بھی باطل ہو گیا۔

واذا لم یکن فی مکان، لم یکن فی جہۃ، لا علو ولا سفلی ولا غبر وھما لا یما إلی محل ود  
والطواف لا یکن، أوالفسد لا یکن، باعقابہ عروض الاضافۃ الی شئی مولا یجوز  
جلسہ، زمان لان الزمان عند تاعبارۃ عن متجدد یقتد بہا متجدد آخر وعند  
الغلا سفۃ عن مقدس او الاحد کتہ، واللہ تعالیٰ متجدد عن ذالک، واعلم ان ما ذکرہ  
فی التشریحات بعضہ یعنی عن البعض، الا انہ حاول التفصیل والتوضیح فضا  
لحت انما جب فی باب التشریہ ودر اعلیٰ المشجہ والمجتمہ واما فی باب الفصل  
والطغیان ما یبلغ وجہ واکدہ فلم یبال بتکدیہ الا لفظ المتراصف والتصریح  
بما علم بطریق الاختتام

اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے۔ مذکور میں اور نہ تحت میں نہ  
ترجمہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہت یا تو مکان کے مدد و اطراف ہیں یا میں مکان ہیں کسی اور  
دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے۔ اور اس پر نہ اس میں نہیں ہوتی اس لئے کہ ہمارے نزدیک  
زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقادیر  
حرکت سے اور اشارت قائلے اس سے پاک ہیں اور جاننا چاہیے کہ مصنف نے سترہ احکام کے باب میں جو کچھ ذکر کیا





بالہی ہیئت کے لئے مقدار ہرچہ جو غیر قادر الذات ہے اور غیر قادر الذات ہیئت کا نام حرکت ہے پس معلوم ہوا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور اثر قطعی گیات اور مقداریات سے پاک ہے۔ لہذا زمانہ سے بھی پاک ہے۔

قولہ: اعلم ان ما ذكره الا تشریحات کے سلسلہ میں مصنف نے یہیں بعض سے بکر ولا یجوز علیہ زمانہ شکی جو کچھ عرض کیا ہے ان میں تکرار ہے اور بعض ایسی چیزوں کی نفی کی ضرورت ہے جن کی نفی دوسری بعض چیزوں کی نفی سے التماس معلوم ہوئی تھی مثلاً جو ہریت کی نفی جمیہ کی نفی کو مستلزم ہے کیونکہ جو ہر جسم کا جزو ہے اور جزو کی نفی کل کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے اسی طرح جب صورت و شکل کی نفی لازم ہو کر کرچکے تو محدود اور محدود اور متناہی ہونے کی بھی نفی ہو گئی کیونکہ صورت و شکل اس لئے متناہی ہوتی تھی کہ صورت و شکل کے لئے مقدار لازم ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار سے پاک ہے۔ تو محدود ہونا محدود ہونا اور متناہی ہونا بھی مقدار کا خاصہ ہے لہذا ان باتوں سے بھی اثر تعالیٰ پاک ہوگا اسی طرح بعض اور تجرباتی میں سے کسی ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے لیکن مصنف نے دلالت التزامی کو کافی نہیں سمجھا اور ہر ایک کی نفی کی ضرورت فرمائی ایک تو تشریح کے اس میں واجب قطعی کا حق ادا کرنے کے لئے اور دوسرے فرق باطلہ کا رد کرنے کے لئے۔

ثم ان مبنى التشریحات عما ذكرت على انها تاتى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدود وان كان على ما اشعرنا اليها لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى الحد محسب اللغۃ ما يصح بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتوحد عنه غيره ومعنى الجسم ما يتوحد عن غيره هذا ليل قولهم هذا الجسم من خالصة وان الواجب هو ذلك فاجزاء اما ان تنصف بها ان الكمالات فيلزم تعدد الواجب اذ لا فيلزم التعقيد والحد والاضداد وان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستویة لا قدام في انادة المذبح والتقص وفي عدم دلالة الحد ثلث عليه فيقتضى اني مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حاوذاً للحد مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال متكاملات الحد ثلث على ثبوتها واجتماع صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توحد عقائد العالمين وتوحد مجال الطامعین زعماء منهم ان تلك المطالب العالمين مبنية على امثال هذه الشبک الواهیة۔

ترجمہ: اجماع مذکورہ باتوں سے ہماری مثال پاک ہونا اس بات پر بھی ہے کہ ہمیں اس کے واجب



واقعہ ہے، وجہیں سے و لاطی مراد ہیں۔

قولہ ۱۶۱ فی ۱۵۱: "لو کہ ایسا مشکی نہ ہو، تو اس کے چھلکے نہ ہوتے تو ہوتا ہی ہے۔"

فولکلور: روحانی لہجہ صحرایہ باہمی اُتارنے کے جوہر نہ سونے پر مشتمل کی گئیں ہیں۔

قرآن ... وہ جس جسم کا بیزار ہو گئے جسے یونہی کہہ دیتے ہیں۔

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ إِذَا دُخِلَ عَلَيْهِمْ جُمُعَةٌ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ لِبَاسٌ إِلَّا مَا ضَعَفُوا مِنْ يُومِهِمْ فَمَا يَسْتَفِيهُونَ أَنْ يَقُولُوا إِنْ كُنَّا مُسْلِمِينَ

مسلم، جس سے زیادہ بڑا والا ہے، میں ہے، ختم ہو کر میری کتاب میں لکھا ہوا ہے۔

قرآن مجید کی روشنی میں، اللہ تعالیٰ کے فضل سے، یہ کتاب لکھی گئی ہے۔

یہ ہے۔ دُعا کے ترکیب میں اجراء سے ذرا بجز وصال سے خالی نہیں ہوگا۔

نے مائدہ تصفیع میں مجھے ہدایاں مایلہ سب سے بڑی محنت کتاب و حجب سے انبارہ عز و وجوب کے ساتھ

میں نے اس وقت تک اس کو نہ دیا کہ وہ اس کے لیے سب سے زیادہ مناسب ہے۔

اجزاء نام صرف تہ نگار کے ساتھ منسلک نہیں ہوں گے خواہ کسی بھی منسلک کارکن کے ساتھ منسلک نہ ہوں۔

بعض کے ساتھ منہ ہواں اور بعض کے ساتھ منہ نہ ہواں۔ دراصل کل انجمن صفت کائنات کے فوٹ

موتے کے غصے پر زور دے گا، اور یہ غصہ اس استاذ کو بھی مستعد کر دے گا، کیونکہ اگر اس کا غصہ مجھ پر نہ ہو، تو اس کی

کے افسانہ نگاروں کو مستحضر ہو جائے اور انھیں جب نوپور نہیں ہو جاتا تو وہ محض سگڑے اور کھالے

یہ عارضہ یوں باطل ہوگا۔

فَقُولُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ ۚ وَبِالنَّاسِ حُكْمٌ يُقَارَرُ

نفسیت: سہرے کی رات میں ہے، حاصل الخیر ہو سکے کہ اگر بدی خدائے ناکو رو چھوڑ کر سکے کہ ہو مشغف ہو۔

تو درمائی کے خلاف نہیں، یا تو تمام دوروں کی ادھر مقدار والے ایسے کٹاوت کیے۔ (آج مختلف ہو گیا) (از اس) ہے

مکے کا کھڑا پہلی صورت ملتا ہے، بعد از اس آئے گا، گوئمہ کا، صورتوں کے نقش منقشہ پر ہے کہ مطلب

یہ سب گھٹناؤں اور مصورتوں کے ساتھ تصفیہ اور سمجھوتہ کی صورت میں کرنا پڑے گا۔

متصف ہوئے کا یہ طلب ہوگا کہ شد و دس قدر اور کمال اور راضی و خشن و عین و غیرہ۔

صورت میں برقی توانائی کا ذخیرہ ہوتا ہے اور یہ توانائی برقی سرکٹ میں استعمال کی جاتی ہے۔

شعوان و درغلا و اور کھنڈاں لکھو و تہمت بعض مرد جو نہ صرف اسلام پر تو ہندوؤں پر بھی ہاتھ پائی کرتے تھے۔

میں نے اس بات میں بھی راز رکھا کہ غلامت الہیہ میں جو انسان کو خدا کا بندہ بناتا ہے وہ اس کے لیے ایک نیا دور ہے۔

مردلات ختم کر کے ان کے مرنے والے وقت تک ان کے پاس رہے۔ ان کے پاس رہنے کے دوران میں ان کے دل میں جو باتیں آئیں، ان کے دل سے ان کے دل کے ساتھ جاری ہونے کے مصنف ہونے

پدر و مادر کو یہ بتا کر لایا۔ چلی اور بارگاہی حرم کے اقل عین کے بغیر سے ساتھ نصف ہو کو کسی حصص کا محتاج کیا

جوان بعض کو اس کے ساتھ فاس کرے۔ اور جو شخص اور مزاج کا محتاج ہو ثابت وہ اس شخص کی ضرورت کے تحت داخل ہو تا ہے لہذا باری تعالیٰ کا باریکی ضرورت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

قولہ: بخلاف ذی عقل العبد والقدرة الخ۔ یہ ایک سوال الٰہیہ کے جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے انصاف کے بارے میں کہنے کے لیے کہا کہ یا انصاف اگر مزاج کسی مرتبہ کے ساتھ ترجیح یا مزاج لازم آئے گی اور اگر مزاج کی وجہ سے باری تعالیٰ کی شان کو مزاج کی طرف توجہ ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل توصیف کے اثرات میں بھی چھپا آئے گی اس لئے کہ تم نے اپنے حق کو بعض ہی صفات میں دیکھ لیا۔ قدرت مع دھرم فیہ کے ساتھ متصف فرماتا ہے۔ ان کے بعد دوست غریب، غریب و غریبہ کے ساتھ نصف نہیں رہتا تو یہاں بھی کیا بات کا کہ اگر ان بعض کے ساتھ انصاف کسی مرتبہ کے لیے ہے تو ترجیح یا مزاج لازم آئے گی اور مزاج کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔

جواب کہ اصل یہ ہے کہ صفات کے سب برابر نہیں ہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ضروریات ہیں مثلاً قدرت وغیرہ صفات کامل ہیں ملکات ان کے تحت پروا نہ کرتی ہیں مگر اس کے ساتھ غریب و غریبہ کے لئے کمالات کے خلاف وجود صفات کامل کے ساتھ اپنے ساتھ اپنے کے نصف ہونے پر دلالت کر رہے اور ان کے بعد و ملائمت، علم و اور میں وغیرہ صفات فقیر و غریب ہیں ملکات ان کے تحت پروا نہ نہیں کرتی ہیں لہذا ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

قولہ: لا تفتھا تسکات الخ۔ بلا حق ما ذهب الیہا المشائخ کی دلیل ہے۔

قولہ: و زعموا منهم ان ضمیرہم راجع ہے ظاہر اور عین کی طرف۔

واجب الخاف۔ بانصوص البتہ در فی الجہتہ والجمیعۃ والاف ذرة والعجز و الخ۔ وہاں کل موجودین کو خدا زید، ان ہيكون احد، ہما متصلا بان غرما سائلہ او منفصلا عنہ مباہلہ فی الجہتہ، والله تعالیٰ بس حاز ولا یحذل للعالم، فیقول مباہلہ للعالم فی جمیعہ فتعذر ان یكون جمعا و حذر جمہ مصورا و مناہیا۔ والی جواب ان ذلک وہی محض وحکمہ علی غیر المحسوس با حکام المحسوس، والادلتہ تقطعیۃ قائمۃ علی التصریح فیجب ان یقوض علم النصوص الی اللہ تعالیٰ علی ما ہو دأب السلف ایتان بالطریقین السلام اویا ذل ہذا ویلامہ صحیحہ علی ما اختارہ المتأخرون دلتا لظاہر لجاہلین، وجہلنا لضمیم القاصرین، سلوکا سبیل الاحکام۔

ترجمہ اور مخالف نے ایک قول ان تصریح سے استدلال کیا ہے۔ جو جہت اور جمہت اور صورت اور

جوارح کے مسئلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں، ہر دو ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے کہ اگر دو ہوگا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا ہونا ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا عمل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مابین ہوگا اور تغیر ہوں گے ہیں وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جز ہوں گے صورت شکل والے ہوتے مستحالی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ بعض وہ جسم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا تکرر نگاہ سے اور مغزیات پر داخل قلعہ قائم ہیں لہذا ہر دو ہی ہے کہ نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے، محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوطی پر چلنے کے لئے ان نصوص کی تفسیر تاویلات کی جائیں جیسا کہ مفسرین نے اختیار کیا۔

جاؤں کے اعتراضات دلیل کرنے اور کثرت معانی کا بار اٹھانے کے لئے۔

**تشریح** جو لوگ باری تعالیٰ کے لئے جہت اور حیثیت وغیرہ کے ناکل ہیں وہ عقل اور نقل دونوں سے مستدلان کرتے ہیں عقلی دلیل یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں وہ دو حال سے حالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے خواہ یہ اتصال باہر یعنی ہو کہ دونوں کے مدد و اطراف متماثل خطوط اور سطوح دوسرے کے حدود و اطراف سے ملے ہوں یا باہر صورت کہ ایک کا دوسرے میں داخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے متصل ہوں گے جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً ایک اگر جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا، اسی طرح ہم دو موجود فرض کرنے ہیں، ایک موجود نہ تو عالم سے دوسرا موجودیاری خالص ہے ان دونوں میں بھی وہی دونوں امتثال ہیں، پہلا امتثال تو اس لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا عمل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور عمل ہیں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف خارج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ امتیاج سے پاک ہیں، لہذا دوسری بحث متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ تغیر ہوتی ہے اس لئے باری تعالیٰ تغیر بھی ہوں گے اور تغیر یا تو جسم ہوتا ہے یا جسم کا جز یعنی جو ہر فرد ہوگا ہے، لہذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے یا جہت ہوں گے۔

اور دلیل نقل قرآن اور حدیث کے وہ نصوص ہیں جن کے ظہری احادیث باری تعالیٰ کے لئے جہت اور حیثیت وغیرہ پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً چند نصوص قرآنی یہ ہیں (۱) وجاء ربہ و الجہنم علیہ السلام (۲) سنوی ۲۱، دبیقی وجہ ربہ (۳) ید اللہ فوقہم (۴) والسموات مطوَّيات بیہ (۵) اسی طرح چند نصوص احادیث یہ ہیں (۱) ان اللہ تعالیٰ یبذل فی سماء الدنیا (۲) ان اللہ





سے فرما پاک یہاں مش بہت معنی مالیت ہے اور کوئی خشی باری تعالیٰ کا ماثی، اس سے نہیں سمجھتا کہ ماثی کے دو معنی ہیں، ایک معنی اتحادی انوار میں معنی دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا مثلاً زمین اور عروج کے درمیان اسی معنی میں ماثی ہے کہ ایک جزو ذاتیات میں یعنی جو نہایت اور ناخفیت، دوسرے کی بھی ذاتیات میں، اس معنی کے لحاظ سے کسی چیز کا باری تعالیٰ کے ماثی زیونا ظاہر ہے کہ گونا گونی شی بھی باری تعالیٰ کا باری معنی ماثی ہو کہ وہ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کی تمام ذاتیات میں شریک ہے، دوسرا مالک باری تعالیٰ کی ذاتیات میں واجب وجود الہی ہے، قواسم شی کا واجب، لوجود دوسرے میں شریک ہونا نہ اس کی راجع سے فقہاء واجب لازم آئے کہ جو ماثی نوحید ہونے کے سبب باطل ہے۔

مخالفت کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ دو چیزیں اس طرح ہوں کہ وہ ایک دوسرے کا ناقض ہوں یعنی ہونا اور ہر ایک اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے کے ناقض صلاحیت ہے، اس معنی سے اعتبار سے بھی کوئی چیز باری تعالیٰ کا ماثی نہیں بن سکتی کہ نہ کوئی بھی شی کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم نہ ہو جس پر سکتی اس سے کہ اندہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے بے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں۔

قال فی سدادیۃ ان نعمنا موجود و عرض و علم محال و واجب الوجود و متجدد و فی کل زمان، فنما اثبت العلم صفة لله تعالیٰ لکان موجوداً و صفة قد یبطل و واجب الوجود و الیہ من الازل الی الابد، فلا یبطل علی التجدد و جدید من الوجوه هذا الكلام قد صرح بان المماثلة عندنا اثبتت بالاشترک فی جمیع الاوصاف حتی لو اختلفت فی وصف واحد، لتفتت المماثلة، وقال الشیخ، لو اتمعین فی البصرۃ لما تجدد اهل اللغة، لا یستعین من القول بان زیداً مثل عمرو فی الفقه، اذا کان لیساً و یہ بہ و لیساً مسدوداً فی ذالک الباب و ان کانت بینہما مخالفة جوہ کثیرة و یقولون، ان شعری من انہ لا یماثلہ الا بالماثیة من جمیع الوجوه فاسد لان البنی عم ذالک الخطیۃ بالمخاطمة مثلاً بطل و اراد الاستواء فی الکیل لا غیر، و ان تفاوت الوزن و عدد الحببات و الصلاہ و الخ و قال، و الظاہر انہ لا مخالفتہ، لان مراد ان شعری المساواة من جمیع الوجوه فیما بہ اما ثلثہ کا کیل مثلاً، و علی هذا ینبغي ان یحتمل کلام صاحبہ لیساً ایضاً و انما اشتراط الشیخین فی جمیع الاوصاف و مساواتہما من جمیع الوجوه یرفع التعدد و تکلیف





طرح قولی مجد کو رکے نائل صاحبہ، اب کہتے اور شارح کا مقصد یہ بتانا ہے۔ ہر ایک میں ذکر کردہ قول مثلا  
یماثل علی الحق بوجہ مت الوجہ، یعنی ہم نکل کسی بھی وصف میں طرح کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے  
معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔ مگر دوسری جگہ پر صاحب بڑا  
کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق نام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر  
نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب بڑا کہے ہیں میں مذکور قول "فما یماثل علی الحق بوجہ مت الوجہ" اور  
دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تضاد ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مضرب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض میں وہی حرف سے یہ صراحت کی گئی  
ہے کہ مماثلت کا تحقق نام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ اسی صورت میں تضاد بڑا  
کے قول اور دوسرے جگہ کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

قال التیغی ابو المعین: ان شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب فی جہد میں لغت سے استدلال کرتے  
ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے ساتھ کسی ایک  
وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو وہی لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت  
کا حکم لگائے ہیں مثلاً ذیو عمر کے درمیان نکل و صورت و رنگ و قد و قامت و اعتدال و عادات و فضیلت  
بیت مساوی و صاف میں اختلاف موجود ہے مگر علم عقد میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کے ساتھ  
برابری کا دوسرے رکھنے میں وہی لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگائے ہوئے کہتے ہیں۔ زبدا میں  
عصیدہ و فی، نفع و مزہ و لذت میں ہر دو کا مماثل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض  
اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابو المعین نے اپنی کتاب نہ جی میں آگے میں کریم بھی کہا ہے کہ شیخ ابو المعین شری کا یہ کہنا  
غلط ہے کہ: دو چیزوں کے درمیان مماثلت نام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقق نہیں ہوگی کہو گہ کہ  
کریم علیہ السلام نے فرمایا: الخطیئة یحذفہ مثلہ بشل (الحرمین) یعنی گندم کے بدلہ گندم کو فروخت  
کر دے اس حال میں کہ دے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اور اگر  
مماثلت سے صرف کھل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا، اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور نفی و زری میں  
ایک دوسرے سے مختلف ہوں۔ معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا  
تحقق ہو جاتا ہے۔

قولہ: والظاهر انہ الخ شارح کا مقصد ان معنی میں قول کے درمیان تطبیق دینا ہے۔

جس سے کہ مٹتے کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہونا ہے جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے کہا اور  
 شیخ ابو الحسن اشعری کا قول "لا مساواة الا بالمساواة من جمیع الوجوه" اس کا معنی نہیں ہے بلکہ  
 شیخ اشعری کے قول پر مذکور کا معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمعین  
 نے سمجھا اور اس پر دہراشعری کے قول پر مذکور کو فاسد فرمایا کیونکہ معنی اس وقت ہوں گے جیسے شیخ اشعری  
 نے فی جمیع الوجوه کا لفظ کہا ہوا لیکن انھوں نے من جمیع الوجوه کہا ہے اس وقت ان کے قول  
 کا ترجمہ ہوگا کہ مٹتے میں ہونگی مگر مکمل طور پر مساوات سے اور ماسوا میں مکمل طور پر مساوات ہے  
 جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے مثلاً حدیث "الخطیب بخطبة مثلاً بثلثین" میں دیکھ جانے والے  
 اور سنے جانے والے گزروں کے درمیان یکل میں مماثلت مطلوب ہے لہذا آیل میں دونوں کا برابر ہونا ممکن  
 ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کو برہنہ باطل ہے کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے  
 درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے اس بنا پر وہ خدا اور انبیاء کا معنی ہے پس اگر تمام اوصاف  
 میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے چیز ایک ہی ہوگی۔ درجب  
 انیثیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو ہر مماثلت کچھ متحقق ہوگی۔

معلوم ہو کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ نہایت  
 کے تحقق کے لئے ایک طرف بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دینا ہے۔ دوسری طرف تمام اوصاف میں  
 مساوات کو ضروری سمجھنا ہے اور جس سے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے  
 مساوات ہونی چاہیے۔ اسی معنی پر دونوں زمین کا کلام محمول کیا جائے

قولہ: قال الشيخ ابوالمعین ان شیخ ابوالمعین نے یہ بات اپنی کتاب تبصرہ میں ان لوگوں پر  
 بطور اعتراض کے کہی ہے جو مٹتے کے لئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتے ہیں۔

ولا يخرج عن حلقه وقد رتبته شئتي لان الجاهل بالبعض والعجز عن البعض ففقد  
 واقفاً اراق منحصراً مع ان التصور القطعية ناطقة بصحوم العلم وشمول القدرة فهو  
 ككل شئ عليه وعلى كل شئ قد ير لا كما يترجمه القائل سنة من الله لا يعلم البعثيات  
 ولا يقدر على أكثر من واحد والد هزيمة انه لا يعلم ولا يعلم ولا يعلم ان لا يقدر على  
 خلق الجاهل والقباح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العهد وعامة المعتزلة انه  
 لا يقدر على نفس مقدور العهد۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں ہے کیونکہ بعض چیزوں سے عاجل ہونا

اور بعض چیزوں سے عاجز رہا، انھیں سے اور غصہ کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے انھیں  
 قطعہ ایسی شے علم و قدرت کے عام ہونے کا خلاف کر رہے ہیں پس وہ ہر شے کا علم رکھنے والا اور ہر شے پر  
 قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور وہ ایک سے زیادہ قدرت  
 رکھتا ہے اور جیسا کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا، اور جیسا کہ نظام کائنات سے کہ وہ جہل اور قبح  
 کے مہیا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ ملکی نے کہا کہ وہ بندے کے اقتدار کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا  
 کہ نام مستبرہ کہتے ہیں کہ وہ واجب اس چیز پر قادر نہیں جو نہ خداوند ہے

**تشریح قولہ** لان انھیں بالبعض دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مصنف کے قول "لا یخرج عن  
 علمہ، و قدرتہ، شئی من غلہ شئی" مراد ہے جو غلی کے تحت واقع ہے اور مراد تحت  
 الغلی عموم پر دلالت کر رہے ہیں اس بنا پر مصنف کا حکام مبالغہ کلیہ ہے بہرست قول "لا شئی بخارج عن  
 علمہ و قدرتہ" کے وجہ میں ہے جس کی تفسیر موجب جزئیہ "بعض الاشیاء بخارج عن علمہ  
 و قدرتہ" ہے اور یہ موجب جزئیہ صادق نہیں ہے کیونکہ بعض اشیاء کا علم الہی سے خارج ہونا ان بعض  
 باری تعالیٰ کے جہل کو اسی طرح بعض اشیاء کا شکیانی کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ  
 کے عجز کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جہل یا بعض اور عجز عن بعض انھیں سے اور اللہ تعالیٰ تمام  
 نقائص سے پاک ہے نیز باری تعالیٰ کا کائنات تمام اشیاء کے ساتھ برابر ہے پس اس کا بعض اشیا کو  
 جانتا اور بعض کو نہ جانتا، اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا مزج اور غصہ کا محتاج ہے  
 پس باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا جو اس کے واجب الوجود ہونے کے متافی ہے اور  
 جب موجب جزئیہ بعض الاشیاء بخارج عن علمہ، و قدرتہ صادق نہیں ہے تو عارضہ یہ ہے کہ جب  
 ایک چیز صادق نہ ہو تو اس کی نفی صادق ہوا کرتی ہے لہذا اس موجب جزئیہ کی نفی "لا یخرج عن  
 علمہ، و قدرتہ، شئی" صادق ہے جو مبالغہ کلیہ ہے۔

**قولہ** لا یزعم الفلاسقہ الخ جب شرح علیہ الرحمہ علم الہی اور قدرت الہی سے اشیا کے  
 خروج کی نفی سلب کلی کی شکل میں کر چکے۔ ثواب ان تمام اقوال کی نفی کر رہے ہیں جو اس سلب کلی کے ساتھ  
 ہیں کیونکہ مذکورہ سلب کلی سے یہ ثابت ہے کہ ہر ایک شئی عیسۃً و صوحۃً کل شئی قائمہ اور  
 اقوال بعض اشیا کے علم الہی سے خارج ہونے اور بعض اشیا کے قدرت الہی سے خارج ہونے کو مستلزم  
 ہوا چنانچہ سب سے پہلے فلاسفہ اسے اس قول کی نفی کی کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ فلاسفہ کی  
 دلیل یہ ہے کہ جزئیات میں غیب واقع ہوتا ہے پس اگر علم الہی کا جزئیات سے تعلق ہو تو اس علم الہی میں بھی غیب

واقع ہوگا مثلاً زائد کے گھر میں موجود ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ کو زائد کے گھر میں ہونے کا علم ہے بھریب زائد گھر سے باہر نکل گیا تو اب بھی اگر باہر ہی تھا تو اس کے گھر کے اندر ہوئے کا علم ہے تو یہ ظاہر نہیں ہوگا بلکہ غائب واقع ہوئے کی وجہ سے چل ہوگا۔ اور اگر اب اس کے گھر سے باہر ہوئے کا علم ہے تو علم میں تغیر واقع ہوا حالانکہ اللہ تعالیٰ جس قدر تغیر فی الذات سے پاک ہیں۔ تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہیں۔ البتہ اللہ تعالیٰ کو کھانا کا علم ہے کیونکہ کلیت میں تغیر نہیں واقع ہوتا۔ جواب اس استہساں کا یہ ہے کہ یہ جس وقت گھر میں تھا علم الہی کا تغیر اس کے گھر میں ہونے کے ساتھ تھا اور جب وہ گھر سے نکل گیا تو اب ظاہر انہی کا تغیر اس کے گھر سے باہر ہونے کے ساتھ ہو گیا تو تغیر قائل میں واقع ہوا اور تعلقات کا تغیر ذات کے اندر اخیر کو مسئلہ ہے۔ اور صفات کے اندر اخیر کو مسئلہ بہت مستند اگر کسی شریک کے گزرنے کوئی تائید نہ دیا جائے تو جب کوئی انسان اس کے سامنے سے گزرے گا تو تائید کا خلق اس انسان کی صورت سے سرائے ہوگا اور آئینہ میں انسان کی صورت منعکس ہوگی اور جب کوئی گدھا سامنے سے گزرے گا تو تائید کا خلق اس گدھے کی صورت سے ہوگا ظاہر ہو جائے گا اور آئینہ میں گدھے کی صورت کا عکس نظر آئے گا تو کچھ تائید کے تعلقات ہیں تو یہ اگر اس تغیر فی الخلق سے خود تائید کی ذات میں کسی قسم کا تغیر نہیں واقع ہوا۔ اور اس کی کس صفت مثلاً صاف و شفاف ہونے میں کسی قسم کا تغیر اور فرق واقع ہوا۔

فلا مضرب بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد بر قدرت نہیں رکھتے کیونکہ اللہ تعالیٰ بہ حیثیت سے واحد میں اور واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے چنانچہ اس سے جسم کا صادر ہونا ممکن نہیں کیونکہ وہ جو اجزاء سے مرکب ہوئے کے کثیر الخلق ہے لہذا اس سے صرف ایک جو مجرد عن المادة صادر ہوا جس کا نام عقل ہے اور پھر اس عقل سے بالذات تمہارے دیگر اجسام اور حصول صادر ہوئے

فلا مضرب کے اس مسئلہ کا جواب یہ ہے کہ ہر وحدت کا وہ سعی نہیں مانتے جس کے وہ قائل ہیں۔ اور جس کی رو سے صفات سے ثبوت کو بھی وحدت کا معانی سمجھ کر صفات کا انکار کر بیٹھے بلکہ ہر کہتے ہیں کہ اس کے لئے بہت ہی صفات ہیں جو اس کی ذات کی وحدت کے معانی نہیں ہیں پس ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے اس سے کثیر کا صدور ممکن ہے۔

قولہ: واما کما یزعم النظام الخیر کا نام ابراہیم بن سبیا وتریقی ہے اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ چل اور قیام کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور دلیل یہ ہے کہ قیام کو پیدا کرنا تو اس کے قیام کو مانتے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قیام کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو چل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کسی بھی چیز کا صدور قیام نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کسب قیام قیام ہے۔ طبع قیام قیام

نہیں ہے۔ علاوہ ازیں دلیل مذکور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیوم کاغالبی نہیں ہے۔ جبکہ دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق پر قادر نہیں ہے۔ حالانکہ کسی کام کا نہ کرنا اس پر قدرت کی نفی نہیں کرتا۔ لہذا دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔

قولہ: ولما یزعم الباطنی الخوار کی گیت ابوالفاسم ہے اور یہ کسی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر جملہ قادر ہے اس کے شقی پر اللہ تعالیٰ قادر نہیں۔ ورنہ بندہ کا اللہ کے مافیہ بینا کا آسے گا۔ جواب یہ ہے کہ اللہ کی قدرت اذلی اور قدیم ہے اور اس کے برخلاف بندہ کی قدرت ممکن اور حادث ہے۔ لہذا ملالت۔

قولہ: ولما یزعم المعتزلۃ الخ معتزلیہ ابتدائاً اہل جہانی وغیرہ کا قول ہے کہ جس چیز پر بندہ کو اللہ ہے بعینہ اس چیز پر اللہ تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے۔ ورنہ مفرد واحد کا دو قدر تو یعنی قدرت عبد اور قدرت خدا کے تحت داخل ہو نا لازم آئے گا۔

جواب یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں جب دونوں کی جہتی مختلف ہوں چنانچہ جبرہ کی قدرت میں حیث الاسباب ہے اور اللہ کی قدرت میں حیث الخلق ہے یعنی بندہ اس کے کسب پر قادر ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے خلق پر قادر ہے۔

ولہ صفات لما ثبت من اللہ تعالیٰ عالم قادر علی الخ غیر ذلک، ومعلوم ان کلاماً من ذلک علی معنی زائد علی مفہوم واجب، وایس اکل الفاظ معتزلۃ ذات صدق المشتق علی الشیء یقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق لہ، وثبت لہ صفتہ العلم والقدرۃ والحیوۃ وغیر ذلک، لا کما یزعم المعتزلۃ انہ عالم لا علم لہ، وقادر لا قدر لہ، الخ غیر ذلک، فاند محال ظاہر بمنزلتہ قولنا اسود لا سواد لہ، وقد نطقت القصوص بثبوت علمہ، وقد رتہ وغیرہما ودلی صدق الالفاظ المقتضی علی وجود علمہ، وقد رتہ لا علی مجرد اسمیتہ، عالماً وقادراً

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ ثابت ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم، قادر، حی، قوی، قوی ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں ہر ایک واجب کے مفہوم سے زیادہ وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں البتہ یہ بھی معلوم ہے کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آتا ہے اس کے لئے ماخذ اشتقاق کی غیرت کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا اس کے لئے علم، حیث، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں۔ ایسا نہیں جیسا کہ معتزلیہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے

لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح عقل ہے۔ ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ اہل ان چیز اسلئے تو یہ لکھیں۔ اس کے اندر یہی بالکل نہیں ہے اور تصور یہ بھی اس کے علم و قدرت کے صفات کے ثبوت پر نہ نہیں اور حکم اعلیٰ کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں کہ شخص اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

## تشریح

قولہ: ولہ صفات، جاوید و خیر مقدم و صفات بہت اعلیٰ و غریبہ اور خبر کی تقدیم وغیرہ صریح اس لئے عبارت کا تفسیر ہے کہ اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ صفات میں حقوق بہت اعلیٰ ہیں مشترک کچھ ہیں۔ کیونکہ مشابہت صرف اہل حق کے لئے ہی ثابت ہے مگر باری تعالیٰ کے علم کی طرف نہیں ہے کیونکہ مخلوق کا علم و دانش ہے اور اللہ کا علم قدیم ہے۔ قولہ: لما خبت، وہاں کہ ثبوت اس بات کی کیا دلیل ہے، وہاں کہ نفس اور توحید اور

کی روئے واجب اعلیٰ کا عالم قادر و حی وغیرہ ہر نام ثابت ہے۔ اور عرفی لغت دونوں کی روئے یہ بات معلوم ہے کہ یہ سب یعنی مذکورہ اسماء مشتق عالم قادر وغیرہ در واجب مترادف اور بمعنی الفاظ نہیں ہیں بلکہ مذکورہ اسماء مشتق میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو لفظ واجب کے مفہوم سے زیادہ اور وسیع معنی ہے۔ لفظ واجب کے مفہوم سے زیادہ ہیں جن پر مذکورہ اسماء مشتق عالم قادر و حی وغیرہ دلالت کرتے ہیں یعنی علم قدرت وحی وغیرہ یہی باری تعالیٰ کی صفات ہیں۔

قولہ: وان صدق المشتق، انجس کا مطلب ان کا جنت ذالک میرے۔ یعنی یہ بات معلوم ہے کہ کسی شے پر مشتق کا معنی ہے اس شے کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثابت ہونے کا تعاضد اگر نہ ہے۔ مثلاً صارب کا کسی پر صادق آنا اس کے لئے ضرب ثابت ہونے کا مقتضی ہے سوجب عقل اور شرع دونوں کی روئے لائق پر عالم قادر و حی وغیرہ اسماء مشتق صادق ہیں تو یہ صدق تعاضد کرنا ہے۔ لائق کے لئے ان مشتقات کے ماخذ اشتقاق علم، قدرت حیات وغیرہ کے ثابت ہونے کا۔ لہذا اس کے لئے علم قدرت حیات وغیرہ صفات ثابت ہیں۔

اب نہیں کہ ہم مشتق و صادق ہو تو اس کا ماخذ اشتقاق اس کے لئے ثابت نہ ہو۔ جب کہ معتبر کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے علم ثابت نہیں، ہی طرح قادر ہے مگر اس کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ تو صریح محال ہے۔ یہ ایسا جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سدا ہے مگر اس میں سدا ہی کا اور نشان نہیں، یا سفید ہے مگر سفیدی کا نام و نشان نہیں، تو جیسے یہ کہ غلط ہے، ہی طرح سے اللہ تعالیٰ کو غیر علم، قدرت کے عالم و قادر کہ بھی غلط ہے۔ اور یہ پھر لائق و انجس کا نام و قادر ہو گا۔

حالانکہ خصوص اس طرح باری تعالیٰ کے حکم، افعال اور مشعل بر عہدہ، بجا دولت اللہ تعالیٰ کے لئے علم و قدرت و حیات وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر دلالت کرتی ہیں نہ کہ صرف اس کا عالم و قادر نام ہونے پر۔  
 قولہ: فثبت لہ الذی لا یفترایہ یعنی مذکورہ دونوں دلیلوں کا نتیجہ یہاں کرنے کے لئے سب کا دلائل و دلیلوں سے باری تعالیٰ کے لئے غیر قدرت، حیات وغیرہ صفات ثابت ہوئی ہیں۔

قولہ: وبتد نعنت المصوب، المذیہ معترکہ کار و سہ۔ اس طور کہ خصوص اس طرح باری تعالیٰ کے افعال باری تعالیٰ کے لئے عالم، قادر یعنی علم و قدرت والا ہونے پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ بغیر علم و قدرت کے ممکن نام کا عالم و قادر ہونے پر۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة البتہ ہی من جملة الکلیات والملكات لما صرح بہ مشأ  
 من ان اللہ تعالیٰ حق و لہ حیوة ازلیہ، نیست بعرض ولا مستحیل البقاء، واللہ تعالیٰ  
 عالم و لہ علم ازلی شامل لیس بعرض، ولا مستحیل البقاء، ولا ضروری ولا مکتبہ  
 وکذا فی جمیع الصفات، بل النزاع فی انہ کما ان للعالم متاعیلا ہو عرض قائم بہ  
 زائد علیہ حادث، فہو بعلم العالم علوہ ہر صفت ازلیہ، قائم بہ زائد علیہ  
 وکذا جمیع الصفات، فانکرہ لافلا سفیۃ والمعتزلۃ، وزعموا ان صفاتہ عین ذاتہ  
 بمعنی ان ذاتہ بمعنی باعتبارہ لعلق بالخصومات عالمہ و بالقدرة ذاتہ  
 غیر ذاتہ، فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدر مآء والوا حیات، والجواب  
 ما سبق ان المستحیل تعدد الذات انقدح بہ، وهو غیر لازم، ویلزم کون العلم  
 مثلاً قدرة و حیوة و عالمہ و حیاً و قادراً و صالعا للعالم و معبود الخلق و کون  
 او واجب غیر قائم بذاتہ الی غیر ذلک من المحالات۔

اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو جمیع کیفیات اور ملکات کے ہے۔  
**ترجمہ** اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور ان کے لئے ایسی  
 حالت ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے، اور اللہ تعالیٰ عام ہیں اور ان کے لئے  
 ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے نہ عرض ہے اور نہ اس کا بقا محال ہے، اور نہ ضروری ہے اور  
 نہ کسی ہے ایسی طرح عام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے  
 ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر نہ قدرت ہے، حادث ہے تو  
 مانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی ذات پر



زیرِ پروردگار اسی طرح انعام صرفہ کا حال ہو تو تمام سزا اور عقاب اسے اس کا بخوار کیا اور یہ کہ اس کی صفات  
عینہ اسی کی ذات ہیں کہ کسی کبریات کو معلومات کے ساتھ عقاب کے عبادت عالم اور مقصودت کے ساتھ  
تعلق کے عبادت کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے، لہذا ضرورت وجہ  
میں نکلتا اور نہ تو وہ اور واجبات کا تصور نہ کرے اور نہ وہی ہے جو کفر و بیگناہی کے معانی ذات  
قدیم کا قصہ دہرے پروردگار میں نہیں اور نہ ہے، البتہ کھرب، اور نہ تو اسے قدرت ہوئے کا ہوتے ہوئے کا  
عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور بھائی عالم ہونے کا اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے عظیم عالم ہونے  
ہونے کا اور دیگر محلیات کا التزام نہ کرنا ہے۔

[illegible]

تو کہ: دلالتی دواؤ پر معتزلہ کی جانب سے اشارہ پر ایک اعتراض کی جانب اشارہ ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات کے ترک صفات قدیمہ کا قول تمہرہ قدما و کو نیز قدیم اللہ واجب کے مترادف ہونے کی بنا پر یہ خبر و جواب کو بھی مستزہم ہے۔

شمارح نے معتزلہ کے اس اعتراض کا جواب دی دیا ہے جو اقدم کی شرح میں گذر کر محال ذوات قدیمہ کا قدر ہے وہ لازم نہیں آتا نہ اسے بلکہ صفات قدیمہ کا قدر لازم نہ اسے مگر وہ محال نہیں ہے۔  
 قولہ: و میلز مکملہ افہامیہ اشعار کی طرف سے معتزلہ اور قدما کو خطاب ہے کہ صفات کو عین ذات واجب قرار دینے سے بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ کیونکہ عینیت کا تعلق حاضنین سے ہو گیا ہے۔ لہذا اگر صفات عین ذات باری ہوں گی تو ذات باری بھی ہر صفت کا عین ہوگی اس صورت میں یہ کہنا ممکن ہو گا کہ مشأ علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہذا علم عین قدرت ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین حیات ہے۔ لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین قدرت ہے۔ لہذا علم قادر ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری ہے اور ذات باری عین مبدء خلق ہے۔ لہذا علم مبدء خلق ہے۔ اسی طرح دوسری جانب سے عینیت کا نام کرتے ہوئے یہ کہنا ممکن ہو گا کہ جب تعالیٰ عین علم ہیں اور علم غیر قائم الذات ہے۔ لہذا واجب تعالیٰ غیر قائم الذات ہیں، الغرض صفات کو عین ذات ماننے سے علم کا قدرت ہونا، حیات ہونا، علم ہونا، قادر ہونا اور مبدء خلق ہونا اور واجب تعالیٰ کا غیر قائم الذات ہونا جیسے محالات لازم آئیں گے۔ لہذا صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

انہیہ لا یمیزعہ الکوا سیمہ من ان لہ صفات لکنہا احادۃ لا یستحق الذی قیامہ بالحوادث بذاتہ قائمہ بذاتہ۔ ضرورۃ انہ لا معنی لصفۃ الشمسی الا ما یفہوم بذاتہ کی یزعم المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائمہ بعینہ، کلت مزاجہم نفی کون الکلام صفۃ لہ لا اثبات کونہ، صفتہ لہا غیر قائمہ بذاتہ۔

**ترجمہ** وہ صفات انہی میں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں کہیں وہ عادت ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوارث کا تمام محال ہے۔ وہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت سوا کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شے کے ساتھ قائم ہو۔ ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے

مشکم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے نہ کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

قولہ: لا یکن فیہ صفت الکرامیۃ الکرامیۃ لفتوح الحکات و تشدید الرأ و تبرک الکاف

## تشریح

و تخفیف الرأ دونوں طرح بولا جاتا ہے۔ اس فرق کا ظہور سلطان محمود بن بکلیکین کے دوا میں ہوا۔ یہ لوگ ابو عبد اللہ محمد بن کریم کے متبع ہیں۔ شرح کا اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ صفات کو ذاتی کہنے میں کریمہ کی تردید ہے جو باری تعالیٰ کے لئے صفات کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں مگر انھیں حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حادث کا قیام جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کس کس غیر مسوع کے اور غیر کا تحقق بغیر غیر کے اور کلام کا تحقق بغیر مطلب کے نہیں ہو سکتا۔ اور مسوع، منہصر اور مخاطب سمی حادث ہیں لہذا ان سے متعلق صفات یعنی سمع، بصر، کلام بھی حادث ہوں گے۔ غیر صفات میں تفسیر اور تجدد چوتا ہے۔ مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے علی باری تعالیٰ کا خلق اس بات سے متنازع نہیں پیدا ہو گا اور اس کی پیدائش کے بعد علم باری اس بات سے متعلق ہو گا کہ زید پیدا ہو چکا تو علم الہی میں تغیر لازم آیا اور ہر تغیر حادث ہے۔ لہذا علم الہی حادث ہے۔ دونوں دلیلوں کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلقات حادث ہیں۔ اسی طرح دوسری دلیل میں جو مثال پیش کی ہے اس کے اندر علم کے تعلقات میں تغیر لازم آتا ہے کہ پہلے ایک بات سے علم کا خلق تھا۔ بعد میں دوسری بات سے اس کا خلق قائم ہوا تو تعلقات متغیر ہوئے اور کل متغیر حادث کے تحت تعلقات ہی حادث سمجھنے اور تعلقات کا حادث ہونا متعلقہ صفات کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قولہ: لا یستحال فیہ قیام الحوادث الخ۔ یہ شارح کے قولی و کلامیہم الکرامیۃ کی دلیل ہے یعنی چونکہ صفات ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور حوادث کا ذات باری کے ساتھ قیام محال ہے۔ لہذا بتاؤ کہ صفات باری حادث نہیں ہو سکتیں بلکہ وہ ذاتی ہی رہیں گی۔ یہاں ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں کہ صفات کی حارثیں ہیں ۱۱ حقیقۃً محضہ مثلاً حیات ۱۲ حقیقۃً ذات لاضافۃً مثلاً علم قدرت ۱۳ اولیٰ سمع، بصر، کلام اور سائر تدبیر کے نزدیک محسوس بھی ۱۴ اضافیہ محضہ مثلاً قلبیت و بعدیت اور حیثیت ۱۵ صفات سلبیہ مثلاً جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا وغیرہ۔ ان میں سے پہلی اور چوتھی قسم میں کسی قسم کا تغیر اور تجدد نہیں ہوتا اور دوسری قسم کی صفات فی نفسہ تجدد اور تغیر کو قبول نہیں کرتیں البتہ ان کے تعلقات میں تجدد و تغیر ہوتا ہے۔ لہذا تعلقات حادث ہیں اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے کیونکہ وہ اضافی اور اعتباری ہیں۔ حقیقت میں وہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ: خا ویرا انہ لا معنی لہفتا شئی الا اشارہ علیہ از حدیث صفات باری کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر عرف اور لغت سے اسے ذات کی بات کر عرف و لغت میں کسی شئی کی صفت اس چیز کو کہتے ہیں جو اس شئی کے ساتھ ذاتاً قائم ہو۔ مثلاً باطل اپنے آپ کے صفت اس وقت قرار پائے گی جب وہ کچھ ہے کے ساتھ قائم ہو۔ لہذا علم حیات قدرت وغیرہ کے صفات ہم کو ہر نئے کا یہی مطلب ہوگا کہ یہ ذات باری کے ساتھ قائم نہیں۔

قولہ صفات صفات بذاتہا لکن ما یزعم المتعزلات انہ معتزلہ کثرتہ میں کہ باری تعالیٰ خود اپنے لئے منکر اس کے منکر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ کلام نام کی کوئی حقیقی صفت اس کے ساتھ آکر ہے بلکہ وہ ایسی کلام کے ساتھ منکر ہیں جو اس کے غیر متحد روح مفید یا غیر میل یا نبی عبدالسلام کے ساتھ قائم ہے معتزلہ کی اس تعبیر سے لہذا ہر معلوم ہوگا کہ معتزلہ کلام کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں مگر اس کو اللہ کے ساتھ قائم نہیں مانتے بلکہ غیر کے ساتھ قائم دانتے ہیں اشارہ ایسے قول میں ہوا کہ حدیث سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کو اللہ کی ایسی صفت ثابت کرنا نہیں ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے کیونکہ یہ تو بڑی طور پر باطل ہے کہ صفت کسی کی ہوا اور نہ تم سنی کے ساتھ ہو۔ بلکہ ان کا مقصد کلام سے اللہ قولے کی صفت ہونے کا ٹکار کرنا ہے کہ ان کے قول: ان اللہ متکلم بکلام ہو قائم بغیر کلام مطلب یہ ہے کہ متدقان ہیں معنی منکر نہیں کہ کلام اس کی حقیقی صفت ہے مگر اس کے منکر ہونے کا یہ مطلب یہ کہ وہ کلام کو اپنے غیر متحد روح مفید یا غیر میل یا نبی عبدالسلام کے ساتھ قائم ہو کر اپنے ورہ کلام اسی غیر کے ساتھ قائم ہے گویا وہ منکر معنی موجود کلام ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مشفق کا اطلاق ماخذ اشتقاق کے معنوں پر ہوگا کہ اس کے موجب پر متد سور کا اطلاق ماخذ اشتقاق یعنی سوار کے ساتھ توصوف کچھ ہے پر ہوگا اس صیغہ پر نہیں ہوگا جو کچھ ہے کے لئے سوار کو موجود کرنا والا ہے۔

ولم تملک المعتزلة بیان فی اثبات الصفات البطل المتوحید بل انہ موجودات قدیمہ معاشرة لذلک اللہ تعالیٰ فیہم قدم غیب اللہ تعالیٰ وتعدد لعدد ما بل تعدد الوجودات لذلک علی ما وقت الاشارة الیہ فی کلام المتقدمین والتصریح بہ فی کلام المتأخرین من ان واجب الوجود بالذات ہواللہ تعالیٰ وصفاتہ وقد صغر انصارہ بالذات اللہ من العدد ماء فہا بالی الثانیۃ او اکثر اشار الی الجواب بقرائہ وہی لا ہوت غیرہ یعنی ان صفات اللہ نفسیہست عین الذات ولا غیر الذات اذ لا یفرم قدم الغیر

وإنما نكسر لفظه بالواو والنصارى وإن لم يجر جواباً للقد جاء المتعاقبة ولكن يزعمه غالب  
لا هم انتهى إلا فإنهم لشدت هي الوجود والعلم والحيوة وصحواها الاب والابن روح  
القدس وزعموا أن اقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا إلا لفظاً  
وإنما لفظان فكانت ذوات صفات.

**ترجمہ** اور جب معتزلہ نے صفات کی نفی پر یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید  
کا بعد (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجبات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات  
کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعدد قدماء بحدہ تعدد واجب لہذا بھی لازم  
آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متأخرین کے کلام میں ہو چکی ہے  
کہ واجب وجود بالذات اللہ تعالیٰ او اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی  
وجہ سے کافر قرار دے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول  
”وہی لا ہو ولا غیرہ“ میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں  
پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء کا  
کی صراحت نہیں کی ہے مگر پیر لازم آتا ہے کیونکہ جنہوں نے تین کا تخیم ثابت کئے ”اور وہ وجود  
عم اور حوت ہیں اور ان کا اویا الترتیب اب ابن روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ  
کے بدن کی طرف منتقل ہوا پس جنہوں نے انکسار اور امتثال جائز قرار دیا۔ لہذا یہ سب تسلیم کر  
ذوات ہوئیں۔

**تشریح** اس بات پر تمام اہل السنہ والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب قدمائے لئے ایسی صفات  
ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد عین عین ذات واجب نہیں ہیں۔ اس کے  
برعکس معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین ذات واجب ہیں۔ اور صفات کے عین  
ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات  
کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ دلیل پیش  
کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہیں بلکہ اس کی ذات سے  
زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی اب وہ صاف تو ہو نہیں سکتیں۔ ورنہ ان کے موجودہ یعنی واجب  
تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لہذا وہ قدیم ہوں گی۔ لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز بعض  
بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا۔ نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنف کے قول ”القدیم کی شریعت

میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گذر چکی ہے کہ قدیم اور متاخر مترادف ہیں، لہذا قعدہ واجب لذات بھی لازم آئے گا اور غیر ارشہ کا قدیم ہونا اور قعدہ قدیمہ لفظ واجب سے فوجہ کے معانی میں، پھر یہ کہ تائین بالصفات سے بعض صفت بعض ذات اور بعض اسم سے زائد ہونے میں حالانکہ تضاد کی صورت میں قدماء یعنی اب ۱۱ جن روح القدس کا فاعل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دینے گئے تو پھر صفت یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے لفظ کا کیا ٹھکانا ہوگا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے معترضہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وھی لا ھود ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور علی اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں، تو ان کے قدیم ہونے سے غیر ارشہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا، نیز قعدہ اور تکرر اشیا و متعدد اور متشکوہ در میان انفاً یعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک در انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح ایک میں بھی ایک دوسرے کا غیر نہیں ہیں، کہ یکب کا دوسرے سے انفکاک در انتقال ہو سکے تو قعدہ اور تکرر متحقق نہیں ہوگا، لہذا ان کے قدیم ہونے سے قعدہ قدماء یا تکرر قدماء لازم نہیں آئے گا، حاصل یہ کہ مطلق قعدہ قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متناثرہ کا قعدہ محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متناثرہ نہیں ہیں، نہ ذات واجبہ کا غیر ہے اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قولہ: اشارات الجواب الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ اشارہ سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے معترضہ کے استدلال کا جواب مناسطاً معلوم ہوتا ہے جواب دنیا مصنف کا مقصد نہیں ہے بلکہ ذات واجب کے مقابل میں صفات کا حکم بیان کرنا مقصد ہے اگر جواب دنیا مقصد ہوتا تو صرف غیریت کی نفی پر اکتفا کرتے، کیونکہ عنایت کی نفی کا جواب سے کوئی تنقید نہیں ہے، لیکن اگر صفات کی نفی پر متضرر کے استدلال کی نفی تقریب کی جائے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات مانو گے تو وہ حال سے خالی کیا یا تو وہ عین ذات باری ہوں گی ایسی صورت میں وہ تمام محالات لازم آئیں گے جن کا لزوم قرآن نے اس کے پہلے ہماری طرف منسوب کیا تھا، یعنی علم قدرت و حیات ہونا، عالم ہونا، درہونا، معبود و خلق ہونا وغیرہ اور بالصفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہوں گی، ایسی صورت میں ان صفات کے قدیم ہونے سے غیر قعدہ کا قدیم ہونا اور قعدہ قدماء لازم آئے گا تو اس طرح استدلالی معترضہ کی تقریر کرنے کی صورت میں عنایت کا غیریت دو غلوں کی نفی کا جواب سے تحقق ہوگا، یا یہ طور کہ صفات نہ تو عین ذات واجب ہیں کہ مذکورہ تمام لازم آئیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں کہ غیر ارشہ کا قدیم ہونا یا قعدہ قدماء لازم آئے گا۔

قولہ: فلا یلزم قدم العیون الا یہ غیریت کی نفی پر متضرر ہے۔

قبولہ: والاضطراری دان نہ میر جواز الیہ ایک سوال مفرد کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ تضارری  
 جن میں قدماء کے قائل ہیں انھیں باہم متضاد نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دئے گئے ہیں اس کے  
 معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے مافی ہے خواہ ان میں باہم تضاد اثر ہو یا نہ ہو۔ لہذا تضارری  
 کہا کہ مطلق تعدد قدماء و امثال نہیں بلکہ قدماء متضاد کا تعدد ممکن ہے۔ درست نہیں ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے  
 کہ تضارری جن میں قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تضارری اگرچہ انھوں سے صراحت نہیں کی ہے مگر  
 ایسی بات کہی ہے جس سے ان قیول قدماء کے درمیان مغایرت لازم آتی ہے۔ اور وہ بات یہ ہے کہ نفول  
 نے جن اقسام بات کے ایک وجہ جس کو مفعول اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ان سے تعبیر  
 کرتے ہیں تیسرے صفت جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انہوں نے علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے  
 عین علیہ السلام کے بدن کی طرف متعلق ہو گیا اس طرح انھوں نے انفکاک اور انفعال کو جائز قرار دیا اور انفکاک  
 و انفعال جس کا نام غیریت اور تعدد ہے ذات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقسام مشاعر متضاد ذات ہوئے تو جہاں  
 کا خدا ہے جہاں کہ بیشتر در قدماء میں وقت متعلق ہوگا جب غیریت یعنی انفکاک و ایک دوسرے سے انفعال  
 ممکن ہو۔ لہذا تضارری پر مختصر قدماء کے قول کا لازم عائد ہوگا کیونکہ وہ جنہیں قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک  
 و انفعال جائز قرار دیتے ہیں، اور مشاعرہ ہم کہ صفت کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری  
 صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے انفکاک  
 اور انفعال جائز نہیں فرمادیتے۔ لہذا صفات کو تعدد نہیں ہے۔ ان پر تعدد قدماء کے قول کا لازم عائد  
 نہیں ہوگا۔

ونعائس ان یضع توقف التعدد وانک شرعاً علی التبعی جواز ان انفکاک لا یقطع بالان  
 مراتب الاعداد من الواحد والاثنیث والثلاثہ فی غیر ذلک متعدۃ متکثرۃ  
 ان البعض جزء من البعض والجز لا یفیر انکس، وایضاً لا یصور نواع من اھل السنۃ  
 فی کثرۃ الصفات وتعددها متاثرۃ کانت او غیر متاثرۃ ولا ولی ان یقال  
 المستحل تعدد ذات قد یعمیلا ذات وصفات وان لا یجوز علی القول بیکون صفات  
 واجبة الوجود لذل انھا بل یقال ہی واجبة لا تغیرھا بل لھا یس عینھا ولا غیرھا  
 یعنی ذات اللہ تعالیٰ و تقدس فی یكون حالاً امراد من قال واجب الوجود لذاتہ ہوا اللہ  
 وصفات یعنی انھا واجبة لذات الواجب تعالیٰ و تقدس اما فی نفسہا انھی ممکنۃ ولا  
 استحالة فی قدم الممكن اذا کان قائماً بذات القدیم واجابہ غیر متقبل عنہ فلیس

ممكن قد ايم انها حتى يلائم من وجود القدر مبدء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قد ايم بهذا المبدأ موصوفاً بصفات لا يطين القدر بالقدر مبدءاً بل يذهب الوحدانية الى ان كونهها قائم بذاته وهو صفات الصفات الا الوحدانية.

اور عرض کے لئے کوئی ہے کہ لا تعدد در محکم کے قائم رہی۔ امکان انفرادی پر موقوف  
**تمیز جسم** | چونے کا انکار کرنے میں اس کے جتنی مسئلے کی وجہ سے کہ وہ ایک عدد واحد نہیں  
 غایت وغیرہ اور دیگر میں وجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزو ہیں اور ہر ایک کا جزو  
 نہیں ہو تا نیز بعض صفات کی صفات سماعت کے کثیر اور متوحد ہونے کے بارے میں تشریح کا تصور نہیں کیا  
 جاسکتا اور وہ مقدار ہوں یا کم ہوں لہذا مناسب ہے کہ ہر صفات کے حوالہ سے قدر کا تعدد ہے نہ ذات  
 میں صفات کا اور یہ صفات کو واجب وجود نہ کیے کی ذات کی صفات۔ بلکہ کہا جائے کہ صفات پر جب  
 ایک ہی ذات ہیں اپنے غیر کے لئے تسمیہ ہوں ذات کے لئے وہ ذات صفات کا عین ہے اور ان کا غیر  
 ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور ہی مراد ہوں ان لوگوں کی تھیں نے یہ کہہ کر واجب وجود و لذت شرعی  
 اور اس کی صفات میں بعض صفات واجب تسمیہ ذات میں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔

بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے ذرا کہیں میں وہ میں کے قدریم حرفے میں کوئی اختلاف نہیں جب  
 وہ قدریم ذات کے ساتھ قائم ہو اس وجہ سے جب ہوا میں سے متعلق ہو پس ہر چیز ہوا میں سے کہ  
 بہت سے اور اس کے وجود کے بہت سے کہہ کر ذرا کہیں میں۔ لیکن مناسب ہے کہ کہہ جائے کہ  
 اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لئے قدریم میں جو صفات کے ساتھ ہوں ہیں اور قدریم کہہ کر اس کے  
 تسمیہ اس ذات کی طرف وجود ہے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بذات ہے صفات الوحدیت کے  
 ساتھ متصف ہے۔

**تشریح** | قولہ و نقاض ان یخلف و صفات کی نفی پر متغیر کے مسئلہ کا مذکورہ جواب نہیں  
 اس طرح چلے صفات کے قول و لا عینہ کو کوئی کوئی تعدد در محکم کے قائم رہی کہ یہ  
 انفرادی پر مبنی تھا کہ صفات قدریم ذات واجب کا کسی طرح ہر ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے  
 سے انفرادی ممکن ہو لہذا تعدد اور محکم متعلق نہیں ہوگا۔ و صفات کے قدریم ہونے سے تعدد و قدریم لازم  
 نہیں آئے گا۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ نفی محال کو تعدد در محکم کے قائم رہی امکان انفرادی پر موقوف  
 ہونے کا انکار کرنے کی کئی تسمیہ ہے کیونکہ ملائکہ اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزو ہیں یا  
 جزو و کل کے درمیان مغایرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے دونوں ذاتی کے لئے جزو اور ذاتی



اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں منفردیت بمعنی مکان تفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا ہر جزو ہے اپنے کل یعنی دس سے تفکاک نہیں ہے اور دس میں اس شے سے گاہک۔ دوسری رہ جائے گا۔ اس کا جزو آٹھ اور دس دونوں متعدد اور شکستہ ہیں معلوم ہوا کہ تعدد اور کثرت لغوی معنی رکھتا ہے تفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

قولہ: حيث انما احده فمفرد ما ياتي به جو لوگ عدد کو مخلص قرار دیتے ہیں وہ عدد کو عدد ہی نہیں مانتے کیونکہ کردہ مفرد ہے جو اعداد کی ان تفسیر جو معنی جن کے لئے اجزاء ہوں اور واحد ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تفسیر ہو سکے ہذا وہ عدد بھی نہیں جو کہ اگر جو لوگ عدد کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے ان سے نزدیک و جدا بھی نہ رہے۔ مثلاً روح کا شمار ہی مذہب پر نہیں ہے۔ قولہ: والحد لا يقتصر لكونه في الذات بل في الصفات غفيرة کی تعدد ذات نکالتے ہیں تمام ذات اور وہ قدرت وسیع ہے اقل کم اور جملہ کم کو بھی صفت متعلق قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض سرے سے بھی زائد ذات ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اس صفت والحدیت کے درمیان کوئی تفرق نہیں ہے خواہ ان کو تعداد نامہ کے زیادہ مان جائے۔ لہذا صفت کو قدیم سے تعدد کا تصور جائز لازم آتا ہے۔

قولہ: فلا فرق بين ان يقال انما ياتي به صفت واحد والحد لا يقتصر کی صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی تفرق نہیں۔ واضح معنی کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے گناہ پر معنی ہے بلکہ صفت قدیمہ کا تعدد اور کثرت تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفت کو قدیمہ اس لئے کہ ایک ذات مع اس کی صفت کا تعدد لازم آتا ہے۔ درجہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذات قدیمہ کا تعدد کا جو ہم پر لازم نہیں آتا وہ ہے کیونکہ ہم صفات کو متغیر کی طرح ہیں ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذات قدیمہ کا تعدد اور کثرت لازم آئے۔ صفت کو اپنے قول "وہی لا ھو" سے غیبت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: فانما ياتي به صفت واحد لا يقتصر لكونه في الذات بل في الصفات غفيرة کی صفات کو قدیمہ ماننے کی صورت میں تعدد قدیمہ لازم آئے گا اور قدیمہ اور واجب کے درمیان نزاع کے قول میں بنیاد پر یہ صفت واجبہ بذاتہ بھی ہونی کی توقع واجب لذاتہ بھی لازم آئے گی جو توحید کے معنی ہے۔ بعض لوگوں نے معذرت اس استدلال کا جواب صفت کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذات واجبہ کا تعدد محال ہے۔

شارح فرما رہے ہیں کہ جو حید کے دلائل ذات اور صفات کی تقریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود لازم کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیے۔ اور یہ کہنا چاہیے کہ صفات واجب یعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے، اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود نہ نہ کہا ان کی بھی بھیجی اور ہے عین واجب یعنی ثابت ہے اور نہ ان کا مطلب بذات اللہ تعالیٰ ہے۔ یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں یا وجود کیہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم نہیں اور جب ممکن کسی نہ ہر ذات کے ساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی مستحکم نہیں، یہی تقریر کی رو سے مشہور کلمہ "کل ممکن حادث" میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

قولہ: فلیس کل قدیم اذنا یستلزم رجح کے قول ولا الصفات فی ذات الممکن پر متغیر ہے یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیم کے وجود سے متعدد آلہ کا وجود لازم آئے۔ کیونکہ نہ ان کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔ قولہ: لیکن یفنی، اولین احتیاط کا تقاضا ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ امتثال اس کو جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں وہ ہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوہیت کے ساتھ متعین ہے۔ وصحوبہ هذا النظام ذہبت، محتملہ والافلا مفسدۃ الی نفی الصفات، والکرامیۃ الی نفی قدیمہ والا لہ عرقۃ الی نفی غیر بہدہ وغیرتھا۔

اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی منقولہ اور فلا مفسدۃ کی نفی کی طرف "اور اگر کہ تکرر خمسہ" صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشعار و صفات کے غیر ذات اور صفت ذات ہونے کی نفی کی طرف کی گئی۔

شارح کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جلنے سے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگر محض عقل و نفس کے تشریح کے معانی ہے۔ مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں، چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی، اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بنا پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے۔ چنانچہ معتزل نے یہ دیکھا کہ اگر صفات کو ممکن مانیں گے تو عادت ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حدوث کا قیام اور قدیم ہونے کی

صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں یا نہیں محال ہیں۔ اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا یہی  
 ہتھیار کر بیٹھے اور اگر اس میں صفات کو ثابت مانا۔ مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے  
 قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور ہادی تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔  
 اور اس طرح وہ سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں باشد لقائی کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا  
 اس لئے صفات کو قدیم کر دیا۔ پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراف  
 وارو ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفت قدیمہ نہیں ذاتہ واجبہ ہیں اور نہ غیر ذاتہ واجبہ ہیں۔

فان قيل قد في الظاهر رفع التقيضات وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشيء  
 ان له كنهين احدهما مفهوم من الآخر فهو عبارة 'وان تعينه ولا يتصور بينهما واسطة'  
 فلما قد فسروا الخيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود واحد هما مع عدم  
 الآخر اي يمكن الاتفاك بينهما 'والحقيقة بان اتحاد المفهوم بلفظاوات اصلا فلا يكونان  
 تقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لا يكون مفهوما مفهوما  
 آخر ولا يوجد به وبه كاجزاء مع الكل واصفاته مع الذات وبعض الصفات مع البعض  
 وان ذات الله تعالى وصفات ازلية وعدم على الزمان مراحل والواحد من العشرة  
 ليس جيل بقاؤه بل ونهاه لبقاؤه بل وبه اذ هو منها تعدد ما عدا منه وجودها وجود  
 بخلاف الصفات الملحقة فان قيام الذات بلا ان تفتت الصفات المعينة متصور كون  
 غير الذات كذا اذ حكا المشائخ.

**ترجمہ** پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بہ ظاہر ارتقاع نفیضین اور یہ باطن اجتماع نفیضین ہے  
 اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے  
 ورنہ اس کا ہمین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ  
 ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں  
 ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان اتفاق ممکن ہو۔  
 اور ہمین کی تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لہذا یہ دونوں  
 نفیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ باقی طور پر ایک شئی ایسی  
 ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو۔ مثلاً جزء کا کل کے  
 ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ یہی معاملہ ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقا بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ دہ عشرہ کا جزء ہے لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برصاف صفات حادثہ کے کذات کا تمام بغیر بعض صفت محبت کے محسوس ہے۔ لہذا وہ غیر ذات ہوں گی۔ اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

قولہ: فان قيل هذا انما يصدق وصف رحمۃ اللہ علیہ کے قول "وہی لا ھود ولا غیۃ" **تشریح**

ہر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عنایت اور غیریت کے درمیان تنافض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ عنایت اور غیریت ایک لاکھ کی تقیض ہیں کیونکہ درجہ ہوں کے معنوم کا ایک ہونا عنایت ہے اور دونوں کے معنوم کا ایک ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان وہی واسطہ نہیں۔ لہذا عنایت اور غیریت تقیضیں ہوتے ہیں۔ مصنف کے ظاہر قوس سے عنایت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتقاع تقیضیں ہیں اور چونکہ تقیضیں میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے اس بناء پر حجب مصنف نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معنوم ہوا کہ غیر ذات ہیں۔ پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں۔ لہذا عنایت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہونا یہ اجتماع تقیضیں ہے۔

قولہ: فان المفہوم من الشئ النوع عنایت اور غیریت کے درمیان تنافض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے کی دلیل ہے۔

قولہ: قل قد نشروا الخبر وذا انما یصدق منہ کہ جواب ہے جو عنایت اور غیریت کے درمیان تنافض نہ ہونے پر مبنی ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ عنایت اور غیریت ایک دوسرے کی تقیض نہیں ہیں۔ لہذا دونوں کی نفی ارتقاع تقیضیں نہیں کہلاتیں۔ ورنہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع تقیضیں لازم آئے اور دونوں کے درمیان تنافض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تقیضیں کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا انہ عنایت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشارہ نے عنایت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی درجہ ہوں کے معنوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ درجہ ہوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے التفاک اور زوال ممکن ہو غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عنایت اور غیریت تقیضیں نہیں ہوتی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا معنوم

ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحادی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازل میں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں۔ لہذا صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت سے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازل میں ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں۔ لہذا کوئی صفت دوسری صفت کا نہ عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزو اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا۔ لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا قویٰ ہے کیونکہ جزو کا مفہوم فویہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثل واحد من العشرۃ اور عشرہ ہے کہ واحد جزو ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرۃ یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا جزو ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ ہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جائے گی وہ گنبدہ رہ جائے گا اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر واحد من العشرۃ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزو تھا۔ بلکہ یہ واحد من العشرۃ کہلائے گا۔ اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تعدد رہ جائے گا اسی طرح ہر جزو اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

قولہ ان الصفات المحذرات انوار ہیں ذات در اس کی صفات کے درمیان غیریت یعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان صفات سے صفات واجب ہر ذاتیں برضا ہر ذات اور ہر ذاتی صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم ظاہر ہو سکتے ہیں مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متعفن ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی۔ ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے۔ ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہر ذات موجد در سبب ہے اور حسب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو ہر صفت حادثہ اپنے موصوف

کا غیر ہوں گی۔

قولہ، فان قدیم الذات بدون کدہ، نصفہ المعینہ، ان معین کی تیس اس لئے نکالی گئی کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے مطلق صفت کا ایک فرد خود روح دہمی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ روح کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ جملہ بشرط ہے۔  
وفیہ تصریح انہم ان ارادوا بہ صیغۃ اللفظ من العادات ان تقطع بالادامہ و ہذا  
والعرض مع المحل اذ لا یصور مع وجود العالم مع عدم الصانع لا مستحالہ عدمہ، نولاً وجود  
العرض کا تصور مثلاً بدون المحل و حقیقتاً صریحاً المقطع بالمعاذیر نقاد ان انکسوا  
بجانب واحد لزممت انما یبقی بین العجز والکل و کذا المدح بالذات والصفۃ بل المقطع  
بجواز وجود العجز بدون کل والذات بدون الصفۃ و ما ذکرہ من سخاۃ لبقاء

لواحد بدون الصفۃ ظہر الفساد

اور اس میں اشکال ہے اس سے اگر انہوں نے بغیرت کی تفسیر میں امکان غفکاک سے  
تجزیہ کیا ہے انہیں سے انفکاک کا ممکن ہے، مگر دلیا ہے قویہ تعریف، علم اور صانع، نہ تو جس سے او  
عرض و محن کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی، کیونکہ صانع کا عدم موقوف ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے  
ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا، اور یہی عرض شدہ سواد کے وجود کا بغیر محن کے تصور  
کیا جاسکتا ہے، اور یہ سب سے بڑا وجود کی بالافتقار مذہب تفسیری ہے اور اگر ایک ہی جانب سے  
کافی سمجھیں تو جزء در کل سی طرح ذات و وحدت کے درمیان مخالفت لازم آئے گی، جس سے  
کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے ہائے بے نیاز ہیں تفسیر ہی وجہ سے اور بغیر غرض کے  
کے بقاء محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے

تشریح | حاسن تفسیر ہے کہ بغیرت کی تفسیر میں امکان انفکاک سے اگر سائنس نے دونوں جانب  
اسے امکان انفکاک مہر دیا ہے، باہیں معقولہ کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وجود دوسرے  
کے عدم کے ساتھ تصور ہو تو تعریف جامع نہیں رہتی کیونکہ عالم اور صانع کے درمیان اسی طرح کہ  
عرض اور محن کے درمیان غیرت ہے مگر بغیرت یعنی انفکاک میں الٰہی نہیں صادق نہیں ہے کیونکہ  
صانع کا انفکاک عالم سے ہو سکتا ہے مگر عالم کی طرف سے انفکاک نہیں ہو سکتا کیونکہ عالم کے وجود کا  
صانع کے عدم کے ساتھ تصور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ صانع کا عدم وجود اس کے واجب الوجود  
ہونے کے محال ہے، اسی طرح کل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے مگر عرض کا محسوس انفکاک باہیں

معنی نہیں ہو سکتا کہ وہ بغیر محل کے موجود ہو۔

اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے اتفاق کو کافی سمجھیں تو تعریف و خواہش سے مانع نہیں ہوگی کیونکہ جو اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان غیریت نہیں ہے مگر صرف ایک جانب سے اتفاق کافی ہونے کی صورت میں مخالفت لازم آئے گی کیونکہ یہاں ایک جانب سے اتفاق ممکن ہے و شاہجہن کا وجود بغیر جز سے اگر ممکن نہیں مگر جز کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اسی طرح صفت کا وجود ذات موصوف کے بغیر اگر ممکن نہیں مگر ذات کا وجود بغیر صفت کے ممکن ہے قولہ: وصادک فیہاں مشارک نے فرمایا کہ جز کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے وراسبق میں جز اور کل کے درمیان غیریت معنی امکان اتفاق کا نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد و احدین عشرہ کا بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو وضع کر رہے ہیں کہ واحدین عشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہا تو تسعہ ہی بھی واحد موجود ہے۔

ولا ینقال لحدود امکان تصور وجود کل منہما مع عدم الآخر ولو بانفرض وان كان متحاذیاً والعالم قد لا تصور موجوداً انہ یطلب بالبرہان ثبوت الصانع بخلاف العجز مع الكل فانہ كما ینفخ وجود الحشرة بدون الواحد یمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحد من العشرة وقل علی ان وصفاً لا یقتضی معتبراً ومانعاً الاتفاقات حیث انما اھل الافعال قد استحالوا انما یؤثر بین الشیء بالشیء علی انہما یصورون لکنہما ازلہما مع القطع بانہما یتصور وجود البعض کانهما مثلاً انہ یطلب اثبات البعض الآخر فہم نہ یریدوا ہذا المعنی مع انہ لا یتفقون فی العرض مع البعض ولو اعتبر وصفاً لا یقتضی لزوم عدم المتأثیرۃ ثبت کل متغایبہ کالاب والابن والاخوت و لا حاشۃ والمحلول بل ثبت الغیریت ان الغیریت من الاسماء الامنافیۃ ولا ذل

بہذا الخ

**ترجمہ** اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہو نہ ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ دوسرے کا عدم فرضی ہو اگرچہ مفوض (محال ہو) اور ہر ایک کے وجود کا تصور کر رہا ہے پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جائے۔ بر خلاف جز اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحدین عشرہ کا بغیر وجود

محل ہے اس لئے کہ اگر کسی کو جو زوجہ کا تودہ و حدثنہ خشرہ نہیں ہوگا اور محال یہ ہے کہ وہ صفات  
معتبرہ سے وہ اس صورت میں انفکاک کا محال ہو ناخفا ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ شریح نے اس میں  
ہر کہ صفات کے عدم کا ان کے انہی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا۔ صفات کے درمیان معارضت  
نہ ہونے کی ضرورت کی ہے۔ وجود میں بات کے یقینی ہونے کے کو بعض صفات مثلاً عمر سے وجود تصور  
کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ محال  
ہے اس ضمنی کا ارادہ نہیں کیا ہے۔ مراد اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں۔ یہاں درود  
اضافہ کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو صفات فی چیزوں مثلاً آب و آہن اور آہن و عسل اور عسل و محل  
بلکہ غیر جن کے درمیان بھی معارضت نہ ہوتی لازم آئے گی اس لئے کہ غیر بات سواء اضافہ میں سے ہے  
اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

**تشریح**۔ قولہ لا یفان الاشارة نے مشائخ کی ذکر کردہ غیریت کی تفسیر پر یہ نظر سے جو اعتراض  
کیا تھا اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے مشائخ کی ذکر کردہ تفسیر یہی  
توجیہ ہے جس سے عرض مذکور دلچ ہو جاتا ہے۔ اشارت اس توجیہ کی تردید فرماتے ہیں اصل  
توجیہ یہ ہے کہ غیریت کی تفسیر یہ ہے۔ امکان انفکاک سے مشائخ کی مراد یہ ہے کہ دونوں متضامین ہیں  
ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہوگا پھر دوسرے کا عدم فرضی اور محال  
ہو اس توجیہ کے بعد نظر مدکور میں تردید کی کسی شے پر بھی اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ یہ کہ پہلی شے  
یعنی غیریت سے امکان انفکاک منہ الامتنین مراد سونے کی صورت میں عالم اور سالن کے درمیان غیریت  
ناہت ہوگی۔ کیونکہ جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالم کے ساتھ ممکن ہے۔ اسی طرح عالم کا تصور  
صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ اولاً عام کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر صانع کے بعد صانع  
کے وجود و ربوبیت کا دلیل سے مطالبہ ہوتا ہے۔

قولہ بخلاف الجزء الاولیٰ جواب تردید کی دوسری شے یعنی امکان انفکاک ایک ہی جانتے  
کافی قرار دینے کی صورت میں ہے۔ اصل جواب یہ ہے۔ غیریت متحقق ہونے کے لئے ایک ہی جانتے  
امکان انفکاک کو کافی قرار دینا جزء اور کل کے درمیان مغایرت کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ جس کے  
عشرہ کے وجود کا بغیر واحد کے تصور ممکن نہیں۔ اسی طرح واحد من العشر یعنی اس واحد کا جو عشرہ کا  
جزء ہے بغیر عشرہ کے وجود ممکن نہیں کیونکہ عشرہ کے بغیر مثلاً تسعہ کے اندر واحد موجود ہوگا تو وہ  
من التسعہ ہوگا واحد من العشرہ نہیں ہوگا۔ محال یہ کہ وہ صفات اضافہ معتبر ہے۔ یعنی مطلق واحد



کا بغیر عشرہ کے وجود محال نہیں ہے اس لئے کہ مطلق واحد تو ہر عدد کے اندر موجود ہے بلکہ اس واحد کا جو عشرہ کا جز ہے اور جز ہونے کی حیثیت سے عشرہ کی طرف مضاف ہے اس کا وجود بغیر عشرہ کے محال ہے۔

قولہ : لا مانع قولہ انہوہ او برہنہ قال سے ذکر کردہ توجیہ کا رد ہے حاصل رد یہ ہے کہ مذکورہ توجیہ توجیہ بقول ہمالہ بدھنی قائمہ کے قبیل سے ہے کیونکہ اگر مذکورہ توجیہ کو درست مان لیا جائے تو صفات میں بھی باہم مغایرت نہ آتی ہے کیونکہ مثال کے طور پر دو لافضت علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے۔ پھر دوسری صفت مثلاً کلام کے ثبوت پر دیں طلب کی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی بھی ہر صفت سے اس کا تقاضا ہے کہ صفت علم اور کلام کے درمیان اسی طرح دیگر صفات کے درمیان مغایرت مانی جائے۔ حالانکہ مشائخ نے صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے مگر ہوا کہ مشائخ نے امکان انفکاک سے مذکورہ معنی مراد نہیں لئے ہیں۔

قولہ : مع انہما لا یستفیم انہوہ توجیہ مذکور کے بطلان کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل ہے کہ عرض اور محض میں مغایرت ہے۔ حالانکہ غیرت یعنی امکان انفکاک کا جو معنی ذکر کیا گیا ہے۔ وہ درست نہیں ہے۔

قولہ : ولو اعتبرت انہوہ توجیہ مذکور کے بطلان کی تیسری دلیل ہے جس کا تعلق صفت توجیہ کے قول "والحاصل ان وصف الاضافۃ معتبر سے ہے۔ مذکور کا حاصل ہے کہ اگر وصف اضافت کو معتبر قرار دیا جائے تو ہر ان دو چیزوں کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی جن کے درمیان تقاضا کا علاقہ ہے یعنی جن میں سے ہر ایک کا استغناء دوسری چیز کے تعلق پر موقوف ہے۔ مثلاً اب اور ابن کے درمیان اسی طرح اخویہ کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ اب اور ابن میں سے کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر اسی طرح ایک اخ کا دوسرے اخ کے بغیر تصور ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ فہرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ فہرین میں سے ہر ایک بغیر دوسرے کے مقابلہ میں۔ لہذا کسی کے وجود کا دوسرے کے بغیر تصور ممکن نہیں ہوگا۔

فان قبل لفظ لا یجوز ان یکون مرادہم انہما لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود فانہما یشترا لافرادینہما بحسب الوحدۃ لیصح الجمع والاضافۃ بحسب المفہوم لیس فی کما فی قولنا الانسان کاتب بخلاف قولنا الانسان حمار فاشد لا یصح، وتوکل الانسان

السان فانہ لا یفید، قلنا: اخذنا انما یصح فی مثل: العالم والقادر بالنسبۃ الی الذات لا فی مثل: نعم والقدرۃ مع ان الکلام فیہ ولا فی الاجزاء والغیر المحمولۃ، کا واحد من عشرة والید من ذیلہ۔

**ترجمہ** پہلے کہا جائے کہ یہاں کیوں نہیں ہو سکتا کہ "لا ھو ولا غیرہ" سے مستخرج کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات  
— **مفہوم** کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں  
اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے  
اعتبار سے ظاہر تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسا کہ ہمارے قول "انسان کا تلب" میں بر خلاف ہمارے قول  
"انسان حیوان ہے کہ وہ صحیح نہیں اور بر خلاف ہمارے قول "انسان انسان کے کہ وہ مفید نہیں  
ہم نہیں گئے کہ یہ بات عالم قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے۔ علم و قدرت جیسی  
چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی کے بارے میں ہے اور اجزاء وغیرہ محمولہ مثلاً واحد  
من عشرة اور پلذہ میں درست ہوگی۔

**تشریح**۔ قولہ: فان قيل انما صاحب موضوع في اشارة الى قول "لا ھو ولا غیرہ" کی  
— ایک ایسی توجہ ذکر کی ہے جس سے ارتقاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے اڑ کا محمول  
دارد نہیں ہوتا۔ انھوں نے موقف میں جو کچھ کہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی  
ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع و محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار  
سے اتحاد معنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے  
اعتبار سے دونوں کا اشتراک ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے انسان کا تلب کہ موضوع اور  
محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جذبات انسان کا مصداق ہے وہی کتاب کا مصداق ہے مگر  
مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ بر خلاف انسان حجب کہ موضوع و محمول  
کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برضائے  
انسان انسان کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے معابر نہ ہونے کی  
وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ  
میں آتا ہے۔ لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے تو صاحب نقیض  
کا کہنا یہ ہے کہ جب صفات اپنے موضوع ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا جو کچھ  
میں ہیں اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشارة کی مراد لا ھو ولا غیرہ

ہے ہو کہ صفات معلوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور جو خدا راہ کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر گول پہلے موضوع کے اعتبار میں اسی طرح ہوتا ہے اس گول میں عینیت وغیرہ کی جنہیں بدل جانے کی وجہ سے ان اعتبارات غیضیں لازم آتے گا وہ ان اعتبارات غیضیں۔

قولہ قلنا لا یجوز کا جواب ہے تو وضع ہم سے کہ علم قدرت سمیع زلیخہ وغیرہ صفات ہیں اور ذات پر محمول نہیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ اللہ عزوجل قدرت قدرت نہیں کہ جانا بلکہ ذات واجب پر محمول صفات ناہم انکار کا معنی ہے نہ غیر ہونے میں حوصات سے مشتق ہیں البتہ مذکورہ توحید اسماء صفات اسم نامہ وغیرہ کے بارے میں خود درست ہوگی صفات مستند علم قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجہ درست نہیں ہوگی بلکہ مستند علم قدرت ہی لا ھو ولا ھوہ وغیرہ صفات کے بارے میں ہے مگر اسماء صفات سے بارے میں۔

قولہ ولا فی الاجزاء غیر محمولہ فی جزاء غیر محمولہ و الحمد من عشرہ اپنے کل یعنی عشرہ بزرگ و بزرگہ اپنے کل یعنی زیر پر محمول نہیں ہوتا کہ الحمد من عشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح یہ فریاد اس کے کل زیر کے درمیان رعیت سے اور رعیت ہے اس کے باوجود ان دونوں پر لا ھو نہ جب المعلوم ولا غیرہ بمسب و جو صادق نہیں ہے۔

و ذکر فی البصرۃ ان کون الواحد من عشرۃ الیحد زید غیرہ مع الیحد یقرب الیحد من التکلیف من حق جعفر حادث وقد خلف فی ذلک جمیع المعجزات و عداۃ دائرۃ من جہالات: و ہذا ان العشرۃ اسم لجمیع افراد متکون کل فرد مع الیحد فی صورت ان الواحد غیر ہا لیس غیر نفسہ من احد من احدیہ و ان تکون عشرۃ بدو نہ و کذلک ان یکون زید غیرہ غیرہ نکان الیحد غیر نفسہا ہذا معلومہ ولا یخفی ما فیہ۔

اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من عشرہ اور یہ زید کا اس کا غیر ہونا میں بات ہے جس کا ترجمہ ہے محض حادث کے علاوہ تکلیف میں کوئی بھی نہ کل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے نام مستعار کی مخالفت سے اور یہ بات اس کی دیگر جملہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ نام افراد اور اکائوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ مل سے پس اگر احد عشرہ کا غیر ہوگا تو چنانچہ غیر ہوگا اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ لازم آئے گا کہ عشرہ غیر واحد کے موجود ہو۔ در اسی طرح اگر یہ زید کا غیر ہوگا تو چنانچہ غیر ہوگا یہ صاحب تبصرہ کی بات

حق اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے

## تشریح

اولاً، وہ حکم فی القصدۃ الخافجی کا حق میں کہ تھا کہ اجزاء غیر مخلوق اپنے ملک میں  
اور نہ ان کا غیر میں اس کے باوجود صاحب موافق کی توجیہ لاجو بحسب المقیوم ولا  
غیرہ بحسب الخیر صوف نہیں ہے۔ اب اجزاء غیر مخلوق کے اپنے کل کا غیرہ جو ہے پر شیخ ابو معین  
کے قول سے مستخرج کر رہے ہیں شیخ ہوا السین نے اپنی کتاب شہرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من اعتبار  
کا عشرہ کے غیر جو ہے بلکہ اور غیرہ کے زب کا غیرہ جو ہے کہ تحقیق میں ہے کوئی بھی قائل نہیں ہے کہ  
سترہ بھی اس کے قائل نہیں، صرف جعفر بن زینت مقرر اس کا قائل ہے جس پر وہ مستند ہے جس کی  
مدت کا ہے۔ اور اس کی اس بات کا حق کہ جہات پر موقوف کیا ہے اس سے عشرہ کو ان تمام ذراہ و ذرات  
کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے۔ اور یہ اکیلا کو باقی اکیلوں کے ساتھ مدت ملے ہے۔ ہذا۔ امان  
پر صادق آئے گا۔ وہ باقی اکیلوں کے ساتھ مل کر عشرہ ہے جس کا واحد من اعتبار عشرہ کا غیرہ جو  
تو ہے کہ اس عشرہ میں خود بھی دخل ہے۔ سوائے اپنا بھی غیرہ جو ہے۔ نیز جب واحد اور عشرہ میں تو بہت  
موجہ در سوا لکھتے ہیں اپنی خاطر کے بغیر پالے جاتی ہے تو عشرہ کا یہ دو واحد کے پانچ مانا لازم ہے کہ اس  
عشرہ پر نیز غیرہ جو ہے کہ تو اپنا بھی غیرہ جو ہے۔ لازماً اس کے کہ تو کہ نہ میں وہ جس قدر داخل ہے اور خداوند  
الشیء لنفسہ باطل ہے۔

قولہ: ولا یخفی بہا ذلیقہ کیونکہ کسی ایک چیز میں داخل ہوا عدم تو بہت بزرگات نہیں کرتا  
نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے۔ ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔

وہی ای صدقہ الازلیۃ العلم وہی صفۃ الازلیۃ تکتف المعنویۃ عند تعلفہا بہ والقدرة  
وہی صفۃ الازلیۃ توثر فی المقدرۃ ذات عند تعلفہا بہا والحدیۃ وہی صفۃ الازلیۃ واجب  
صحۃ العلم والحدیۃ وہی بعضی القدرة والحدیۃ وہی صفۃ تعلفہا بہا والحدیۃ وہی صفۃ العلم  
وہی صفۃ تعلفہا بہا بالمبصرات قدرۃ: ہذا ادراکاً تاماً لا علی مبیل: سبحان وامنہم  
والحدیۃ طریق: تا فرحاشیۃ وصول ہوا: ولا یلزم من قدمہما اندام المسبوعات  
والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمضارعات لانتہا  
صفات متداہمۃ لہا تعلقات بالحدوث۔

ترجمہ اور وہی اللہ تعالیٰ کی صفات اولیہ و اکبرہ تو ہم سے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جس کے  
پر ہمہ معلومات متکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تحقق قائم ہونے کے وقت اور

اور دوسری صفت اقدار ہے اور وہ ایک ایسی اذلی صفت ہے جو مقدرات میں مؤثر ہوتی ہے ان مقدرات کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت اور اقبیری صفت احمیہ ہے ورنہ ایک ایسی اذلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور جو بھی صفت متعلق ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق سموات کے ساتھ ہے اور (وہ جو بھی صفت البصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے لیکن وہ تو بنو نوح کے درجہ انکشاف نام ہوتا ہے۔ بنو نوح اور وہم کے طریقہ اور نہات البصر کے آثار ہوتے اور انہماک میں ہوا سوچنے کے واسطے ہے اور ان دونوں خصوصیات کے قدیم پیمانے سے سموات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس سے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں جو درجہ کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

**تشریح:** قولہ: وہی تا آخر کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفت حقیقیہات ہیں علم حقیقیہات سمع البصر وادارہ الکلام اور طریقہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے جن میں سات تو وہی مذکورہ صفات ہیں اور آٹھویں صفت کون ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرمادی ہیں اس لئے انھوں نے صفات کی تعداد آٹھ بیان کی ہے۔

قولہ: وہی صفتہ الازلیت کی قید بتلا یہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی اذلی صفت ہے جس کا معلوم ہونے والی اشیاء کے ساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء تکشف اور معلوم ہوجاتی ہیں۔

قولہ: تکشف المعلومات المعلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کے اندر معلوم ہونے کی استعداد ہے جو کہ معلوم ہو سکتی ہیں گویا انھیں بالقوة کے درجہ میں معلوم کیا۔ لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تخصیص چس ہے۔

علم کے صفت اذلی ہونے پر یا اشکال وارد کیا جاتا ہے کہ ازل میں علم الہی گراں بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جمل ہوگا۔ کیونکہ ازل میں زید کا وجود تھا نہ گھر کا اور اگر علم الہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا۔ تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الہی میں بات متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے۔ اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر سے نکل گیا۔ لہذا علم الہی میں فقیر لازم آیا اور تجدید و تکرار مستلزم ہے جو ازلیت کے معنی میں ہے۔ جواب اشکال

کا یہ ہے کہ یہ تغیر فعل میں ہو کر کبھی دخول استقبال کے ساتھ کبھی دخول مائل اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہو اور تعلقات کا تغیر صفت و صفت کے تغیر و مستلزم نہیں مثلاً تھکا ہوا شخص کبھی مائے گذر نے والے انسان سے ہوتا ہے اور اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے اور کبھی اس کا عکس مائے گہ سے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس وقت گھوڑے کی صورت آئینہ میں عکس ہوتی ہے وہ آئینہ کے تغیر میں تغیر کو اگر غور کیا جائے تو کوئی تغیر نہیں۔

تو قول: وہی صفت اولیہ ثانیہ ثانیہ صفت قدرت کی تعریف ہے، اشعر یہ جو کون سے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہی بتاتا ہے، وہ کون کون کا سرچشمہ قدرت ہی کو نثر و دیتے ہیں یعنی کون کون کی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایسے ساتھ تعلق ہی کون کون کہلاتا ہے گو قدرت ہی تنہی کے وجود میں نثر ہے، اس کے برخلاف مائید یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت خود ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شے کے کبر و رُخ و عکس ہونے والی ہے اور رادہ صفت یہ کہتا ہے جو شے کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور کون کون صفت نثر ہے۔ اس کے تعلق سے شے دو ہیں: اولیٰ کہ ایک صفت نثر ہے جو قدرت اس کے کہ وہ مائید ہی میں قدرت کی تعریف میں اس کا قول: "قد تشریف اللہ: ہوت" بلکہ اشعر کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت نثر قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ صفت نثر ہے۔ کی مراد یہ ہے کہ قدرت شے کو واجب تعالیٰ سے ملنے اللہ دور بنانے میں نثر ہے۔ اس صورت میں قدرت صفت حقیقی ہوگی۔

قول: لا یصلی سبیل التخلیق، اور یہ صفت اور بعد کی تعریف یہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت مع اور بصر سے متاثر ہو جائے، خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تحلیل کہلاتا ہے درحقیقت اس کی جاننے والی غیر عین حسی معانی اور کیفیات کا ادراک تو ہم کہلاتا ہے۔

تو قول: ولا یصلی تاشوحد لہ صفت، اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ صفت اور بصر سے اور اس وقت حاصل ہوگا جب ماضی مع اور بصر ہی سموع اور بصر کا تفریق کر کے بصر سے لے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہونچنا بھی ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ انفعال و نثر سے اس طرح اعضاء و جوارح سے پاک ہے۔ جواب کا ماضی یہ ہے کہ ماضی مع اور بصر کا سموع اور بصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہر قسم واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔

قول: ولا یصلی تاشوحد لہ صفت، ایک اشکال کا ایک دفعہ ہے۔ امکان یہ ہے کہ صفت اور بصر کے ان کے متعلقات (الفتح اللام) کا ان کی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حالت میں

جواب کا جس سے پہلے کھٹکتے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات البقیہ الامام کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور قدرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ یہ صفات یعنی سمیع، بصیر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں جو حادثہ کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور دوسری صفت کے لئے ضروری نہیں ہے اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمیع موجود ہوتی ہے باوجودیکہ اس وقت کسی موقع سے اس کا تعلق نہیں اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا۔ جس سے ان متعلقات و بقیہ الامام کا قدیم و ازلی ہونا لازم آئے۔

والارادة والمشيئة وهما على ما كان عن صفات في المحي وتوجب تخصيص احد المقدارين في احداث الوقت بان يوافق مع استواء نسبة القدرة الى الكثرة وكون تعلق العلم بالوقت وقوع.

دوسری جہتی صفت ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد ارادہ میں ایک ایسی صفت ہے کہ جس سے ایک کو کسی ایک وقت میں دو واقع ہونے کے ساتھ نہ مل کر کے کما سنتی ہو جاتی ہے۔

تشریح یہ کہ قولہ: واما على ما كان عن صفات في المحي وتوجب تخصيص احد المقدارين في احداث الوقت بان يوافق مع استواء نسبة القدرة الى الكثرة وكون تعلق العلم بالوقت وقوع۔ اشارت علیہ لبرکت ارادہ کی ایسی صفت کی جس سے ارادہ کامل اور قدرت کے علاوہ متعلق صفت ہونا لازم ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی خریف جھجھ سے پہلے چند تمہیدی مقدمات کو ذہن میں رکھئے گا، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے فعل و ترک دونوں ممکن ہوتے ہیں قدرت کا تعلق ضد میں یعنی فعل و ترک دونوں کے ساتھ برابر ہے مثلاً جو شخص شیشی میں جاتا ہے فوہ و ترک کر کے قوم کر ہی نہیں سکتا وہ بیٹھنے پر قہر نہیں لگد جو کچھ جاتا ہے گا۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ غم کر تعلق احداث المقدورین کے وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ کہ بعد المقدورین کا وقوع اپنے مرتبہ اور قصص کے تاج ہو جاتا ہے۔ اس تمہید کے بعد ارادہ کی تعریف تمیز انداز میں یوں سمجھئے کہ اگرچہ ارادہ نزدیک کوڑا کا دینے پر قہر دے یعنی اگرچہ قہر دے اور اگرچہ نہ دے۔ پھر دینے کی صورت میں دل میں بھی دینے پر قہر دے اور رات میں بھی پس اگرچہ دینے کے لڑکا پیدا ہو اور رات میں پیدا ہو۔ اور اگرچہ پیدا ہو تو اسے کہ جب لڑکا دینا اور نہ دینا دونوں اللہ کا مقدر تھا تو کس چیز نے دینے کو نہ دینے پر قہر دے دی۔ اسی طرح جب دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقدر تھا تو رات میں کیوں دینا۔ دن میں کیوں

دو دنوں میں سو گز کا بھی جواب ہوگا کہ اللہ کی مرضی یہی تھی اس نے ایسا ہی جام یعنی لڑکا دیا اور دینا  
اسی طرح دن میں دینا اور رات میں دینا دونوں مقصد رات میں گرا دیا یعنی نے دینے کو نہ دینے پر اور رات  
میں دینے کو دن میں دینے پر ترجیح دی۔ معلوم ہوا کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو یک وقت کو تجریر کر ایک  
وقت میں ارادہ تقدیر کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اور جب ارادہ صفت پر مقدمیت تو قدرت کا متاثر  
ہوگا کیونکہ قدرت کا تعلق بعد میں کے ساتھ برابر ہوتا ہے۔ وہ دونوں میں سے کسی کے وقوع کے لئے ترجیح  
نہیں ہے۔ اسی طرح جب ارادہ ارادہ تقدیر کے وقوع کو ترجیح دینے والی صفت کا نام ہے۔ تو پھر  
حسب تقدیر نماشہ ارادہ تقدیر کے وقوع سے مقدمیت کے تابع ہوگا۔ پس ارادہ میں علم بھی نہیں ہوگا کیونکہ اس  
کے علاوہ ہوگا کیونکہ علم کا تعلق وقوع کے تابع ہوتا ہے۔ اگر علم ارادہ تقدیر کے وقوع کا مرجع ہوگا تو  
مقدمیت کے لئے اس کے وقوع کے تابع ہوگا اور ضرور لازم آئے گا۔

تو اسے مع استواء نسبت تقدیر الخوارادہ کے قدرت کے علاوہ صفت ہونے کی طرف  
دشارد ہے۔

قولہ: وکون تعلق العلم الخ اس کا عطف استواء پر ہے اس میں من فلا من کی تردید ہے۔  
ارادہ کو عین علم قرار دیتے ہیں۔

وفیما ذکر تفسیر علی المزہ علی مرتبہ ان المشیئة قد یعمد والان ارادة عارضة فاعلم ان  
بذات الله تعالیٰ وعلی مرتبہ ان معنی ارادة الله فعلہ انہ یسیر سکرہ ولا سارہ  
ولا مغلوب ومعنی ارادته فعل غیرہ انہ آمر بہ کیف وقد امر کل مکلف بالایمان  
واسألوا اوجبات ولو شاء لوقم۔

ترجمہ: اور یہ کہ وہ متن میں ان دو گوں کی تردید پر ترتیب سے جو کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث  
ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان دو گوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ  
اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سو کرنے والا ہے نہ مختار  
ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے۔ ایسا کہیے  
ہو سکتا ہے۔ درال حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور ان کو ارادہ  
بھی رکھنا ضرور واقع ہوتا۔

ترجمہ: قولہ: وفیما ذکر تفسیر علی المزہ علی مرتبہ ان المشیئة قد یعمد والان ارادة عارضة فاعلم ان  
بذات الله تعالیٰ وعلی مرتبہ ان معنی ارادة الله فعلہ انہ یسیر سکرہ ولا سارہ  
ولا مغلوب ومعنی ارادته فعل غیرہ انہ آمر بہ کیف وقد امر کل مکلف بالایمان  
واسألوا اوجبات ولو شاء لوقم۔



وہ اند کی قوت کے ساتھ قائم رہیں بلکہ وہ سب سے حقیقی ہیں، پھر ان صفات اور حقیقتوں کو نہ تو کرنا جس میں  
 ارادہ و مشیت بھی ہے معلوم ہو کر ارادہ و مشیت قدیم ہیں اور وہ اس لیے کہ یہی صفات ہیں جو کہ ارادہ و مشیت  
 حقیقی سے ارادہ و مشیت کو کہہ رہے ہیں، ان میں کی تر کیا ہوگی جو مشیت و ارادہ میں فرق کرنے میں اور  
 کہنے میں کہ مشیت نہ بہرے اور اس کا معلق، حدیث رکاوٹ کے ساتھ ہے اور ارادہ و مشیت میں اس کا تحقق و  
 میں میں پیدا ہوئی، ان کے ساتھ ساتھ وہ دوسرے ذات ہوتے ہیں وقت حادث ہوتا ہے، اس ذات ہونے کے  
 باوجود حقیقی صفت ہے، انسانی قوت کے ساتھ قائم ہے کہ جو کہ حوائج کا تو مبرا و مبرا ہی کے ساتھ ہے  
 نزدیک ہو کر ہے، اسی طرح قائم رہتا ہے کہ ان صفات کو جن میں ارادہ بھی ہے حقیقی ہے، یہ نہیں معلوم  
 کہ نزدیک ہے جو کہہ رہے ہیں کہ ارادہ کی اس شان کی طرف حقیقت نہیں کہہ سکتے اور اس کے اپنے کسی خاص  
 ارادہ کرنے کا مستحق ہے کہ اس کو اس کا ہر وقت میں اور جو نہیں ہے اس میں ہونے، ان میں ہیں اور ان کی  
 سے مطلوب ہو کر اس کا ہر کوئی مریں اور اس کے فعلی عریض کا ارادہ کرتے ہوئے یہ ہے کہ ان کے  
 بندہ کو اس فعل کا مریں ہے، گو ان کے نزدیک ارادہ کا مراد ہے

قدوم کیف، اور یعنی ارادہ امر کے معنی میں کہتے ہوئے ہے، اس سے تو یہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کے  
 جس چیز کا مریں فرمایا ہو جس کا ارادہ بھی کیا ہو، حالانکہ ان میں اس سے ہر وقت کو ایسا اور دیگر  
 واجبات کا مریں فرما رہے ہیں مگر ارادہ نہیں کیا ہو، لہذا ارادہ فی جس چیز کا ارادہ فرماتے اس کا واقع ہونا ضروری  
 ہو جاتا ہے جس کو وہ تمام تکلفوں سے ایمان اور دیگر واجبات کے، فوراً ارادہ کرنا و مریں ہونے سے  
 چیز میں ضرور واقع ہوتی ہیں، در سب میں و طبع ہونے، مگر ان کی باطل ہے تو اس پر مقدمہ میں تمام مشین  
 کے ایمان کا ارادہ کرنا بھی باطل، سو جب امر موجود ہے لہذا ارادہ میں ہے تو معصوم ہو کر ارادہ امر کے معنی  
 میں نہیں ہے۔

والفعل والخلق عبارات اعم صفة ارادہ و مشیت بالانکسار و التبعی و الخفیف و عند  
 عن لفظ الخفیف شیوع استعمالہ فی المخلوق، و التبرکات ہوتا کہ وہ مخصوص صرح  
 بہ اشارۃ ان من الخفیف و التبرکات و التبرکات و التبرکات و التبرکات و غیر ذلک  
 معانستہ الی اللہ تعالیٰ کل منہا راجع الی خفیف حقیقیہ ازلیۃ قائمہ بالانکسار ہوں  
 انکسار، لا کما زعم لا شعری من انہا اضافات و صفات لا فعلی،

اور اضافات ازلیہ حقیقیہ میں سے فعل اور تخلیق سبحان دونوں سے مراد ایک ہی ازلی صفت  
 ہے جس کو تخلیق کہا جاتا ہے، اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی، در نظر حق سے اس کا زیادہ تر

ترجمہ

استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اسے نکل کیا اور ترزنی بھی ہے یہ ایک مخصوص نکتہ ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی گئی کہ تخلیق اور تصور اور ترزنی اور اجساد اور اس نسبت وغیرہ جیسے افعال جن کی استناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہیں سب کا حاصل ایک ایسی حقیقی اولیٰ صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت نکتہ ہے جسے نہیں جیسا شعری نے کہا کہ بسب اسور انشاء میں اور صفت افعال میں۔

## تشریح

قولہ: والخلق والخلق الو قیل بفتح الخاء۔ فعل اور تحقیق سے مراد ایک ایسی اولیٰ صفت ہے جس کو نکتہ میں کہا جاتا ہے نکتہ کے معنی سچا رنگ ہے اب اگر مجاہد ترزنی کا ہونا اس نکتہ کو ترزنی کہتے ہیں اور اگر سچا رنگ صورت سے ہو تو اسے تصور کہتے ہیں اور جو ذات کے ساتھ ہو تو اسے احیاء کہتے ہیں ترزنی تصور احیاء وغیرہ سب کا مرجع نکتہ ہی ہے۔ تصانیف کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں۔

قولہ: وعدلی الزمینی لفظ خلق کا زیادہ تر استعمال ہو کہ مخلوق کے معنی میں ہو کہ اس کے معنی کا زمین اس معنی مشہور کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اسے یہ قسط بھی ہو سکتی تھی کہ خلق بمعنی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے۔ اور خدا کے ساتھ قائم ہے۔ جتنا کہ مخلوق خدا کا ذات ہے اور جو ذات کا ذات ہے۔ اسی کے ساتھ قائم ہوا ہے اس لئے مصنف نے اس نقطہ بھی سے بچانے کے لئے عقد خلق کے بجائے تخلیق کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: لا نکادعہ الاشعری الو شیخ ابوالحسن اشعری نے کہا کہ نکتہ کوئی حقیقی صفت نہیں بلکہ ایک امر اضافی اور اعتباری ہے اور صفات ذات میں سے نہیں بلکہ صفات افعال میں سے ہے۔ اسی بنا پر ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات ہے۔ اس کے برعکس معتزلی جو ماتریری ہیں ان کے نزدیک نکتہ کوئی صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ حیان وغیرہ کی طرح یہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

صفات ذات ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات الہی سے نفی موجب نقص ہو مثلاً نعم قدرت وغیرہ کہ ملکی نفی جہل کو اور قدرت کی نفی عجز کو مستلزم ہے اور جنہیں ذکر و ثنوی از قبیل لفاظ ہے اور صفات افعال ان صفات کو کہتے ہیں جن کی ذات واجب سے نفی موجب نقص نہ ہو مثلاً اعز از اولیٰ اعزاء وغیرہ والکلام وہو صفة ازلیہ تعالیٰ علیہا بالنظم المستثنیٰ بالاعتزات المبرکہ من العروف و ذوالکلام لان کل موت یا مروت یا مروتی و یخبر، یجود فی نفسہ، معنی شہر میدانی علیہ السلام

ادکتابہ اول شریکہ وهو غیر العلم اذ قد یخبر الانسان عن علم لیسہ بل یخبر بخلہ وغیر  
 الارادۃ لانه قد یأمر بالیوبی حکمہ لہ سرید کہ قصد الی اظہار عیانہ وعدم  
 امتناعہ وامرہ ولیسہ ہذا کلاماً نفسیاً عن ما اشار لہ لہ الا یصل بقولہ لتعذر ان الکلام  
 یقر بقولہ او انما جعل اللسان علی العزاد ولہ: وقد یعیض فی لزوم فی نفس مقالہ  
 واثباتہما بقول صاحبہ ان فی نفسی کلاماً لہ ان اذکرہ لہ: والدلیل علی ثبوت صفت  
 الاعتقاد اجماع المعتقد واثباتہ التعلل عن الارادۃ غمہ انہ تعالیٰ متکرم مع القطع بان معانہ  
 انہم من غیر ثبوت صفت الکلام: ثبت ان لہ تعالیٰ صفات ثانیۃ فی العلم والعزاد  
 والعبودۃ والسمع والبصر والارادۃ والتکوین والکلام.

اور انھوں صفت کلام ہے اور وہ یک ایسی ذات صفت ہے جس واس قرآن نامی نظم کے  
 - جو محض ذریعہ تعبیر کی جاتے جو حروف سے مرکب ہے اور اس سے ہر وہ شے خارج اور بیگن ہے جو  
 خبر دیتا ہے وہ اپنے دل سے ایک بات سمجھ کر اس کو حفظ کے ذریعے ہمارے ذہن کے ذریعہ اس شے  
 کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم لا غیر ہے کیونکہ افعال بعض ذہنی بات کی خبر دیتے ہیں کہ اس علم میں ہر  
 بلکہ اس کے فعل کا علم ہو سکتا ہے اور ارادہ کا بھی تعبیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا ذکر ہے جس کا وہ  
 ارادہ نہیں کیا مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو کہہ کر اس کے  
 لئے کسی کام کا حکم دے اور اس معنی کو کلام نفسی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کی حروف، حلق، لہے نے اس قول  
 سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام خود دل میں ہوتا ہے نہ ان کو نہ پر دلیل ٹھہرا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا  
 کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور اب اس وقت تم اپنے سامنے سے کہتے ہو کہ میرے دل میں کیا  
 بات ہے جو میں نہیں جانتا کہ نام مائوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا جامع اور بنیاد میری دہم  
 سے تو تم کے ساتھ یہ مقول ہو گیا کہ ارادہ خالص منظم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ غیر صفت کلام کے  
 ثبوت کے منظم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ ارادہ تعالیٰ کے لئے انھیں صفات ہیں اور وہ علم قدرت و اجابت  
 مع البصر والارادۃ تکوین اور کلام ہیں.

تشریح: قولہ: والکلام لغو صفات حقیقیہ ازلیہ میں سے انھوں صفت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن عرف میں کلام  
 - نظم منظم کہاجاتا ہے جس کا نام زبان ہے اور جو ان حروف و اصوات سے جو کہ عناصر  
 کے نہیں سے اس مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اور کی ہر سہ کہ حروف و اصوات کی صفت نہیں ہو سکتے  
 اسی پر مقرر کرنے کے بعد کہ ایک کلام صرف ہی کلام عقلی ہے انھوں نے کلام کے صفت لہجی ہونے کا

اٹھارہ سو چھترہ سو تیس کے الفاظ کے لئے فرمایا کہ یہاں صفاتِ باری کے ذیل میں کلام ہے  
نظرِ متلوٰر دیکھیں کہ اس سے مراد ایک ایسی ذاتی صفت ہے جس کو قرآن نامی اس شعر سے اسی طرح تعبیر کیا جاتا ہے  
جس طرح کسی بھی معنی و منور کو سب سے واسطے وسیع کردہ لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے گویا یہ شعر جس کا نام قرآن ہے  
بجز الفاظِ منور اور اس کے الفاظِ کلامِ نظمی ہے۔ اور وہ صفتِ ازلیہ جو قرآن نامی اس شعر کا جو معنی  
اور مدلول ہے وہ حقیقی کلام ہے جسے کلامِ نفسی کہتے ہیں۔ یہاں صفاتِ باری میں کلام سے ہی کلامِ نفس  
مراد ہے جو نظم و شکو کا مدلول ہے۔

قولہ: بعد منہا بالنظم المسمیٰ بالفقران الیٰ صفتِ ازلیہ کی تعبیر قرآن نامی صورتِ ساتھ مفسر  
نہیں ہے بلکہ جب اس کو قرآنِ نظری سے تعبیر کیا تو قرآن ہے۔ وہ اب سرِ پانی نظم سے تعبیر کیا تو وجود رکھ دیا  
اور جب یونانی نظم سے تعبیر کیا تو یونانی نظم رکھ دیا اور جب عربی نظم سے تعبیر کیا تو عربی نظم رکھ دیا۔ مسمیٰ اور  
مدلول سب کا وہی کلام نفسی ازلی ہے۔

قولہ: وذلک ان فی کلامِ نفسی تشریفات کی دلیل ہے۔ حاصل یہ کہ کلامِ نفسی کبھی تعبیرِ امر کبھی  
تعبیرِ نوا اور کبھی تعبیرِ خبر ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں کلام کرنے والا کلام کرنے  
سے پہلے اپنے دل میں ایک معنی اور ایک کیفیت موجود ہوتا ہے۔ اسی معنی اور دل میں یہ شبہ و معنی اور  
کیفیت کا نام کلامِ نفسی ہے جس کا اظہار کبھی کبھی وہ عبارت اور الفاظ کے ذریعہ کبھی کتابت کے ذریعہ  
اور کبھی اشارے کے ذریعہ کرتا ہے۔

قولہ: وهو غیبی الخ۔ لہذا کہ اسے صفاتِ حقیقیہ میں سے ہونے کا انکار کرنے والوں نے کہا کہ  
دل میں پوشیدہ نہیں ہوتا کہ آپ کلامِ نفسی کہتے ہیں وہ معنی تعبیرِ علم و ہر وہ ہے کہ خبر سنا۔ علم اس  
بات پر دلالت کرتی ہے کہ مشکل کو اس بات کا علم ہے اور اس میں غیبیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مشکل  
مطالب سے فعل پر مورد کی انجام دہی ہم نہا ہے اور اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ الخوض کلامِ نفسی خواہ جس صورت  
خبر ہو یا اشارہ و دلالت کا مدلول جو معنی ہے وہ یا تو علم ہے یا ارادہ۔ ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز  
نہیں ہے لہذا کلامِ نفسی کا ثبوت نہیں ہوا۔ شراحِ رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو ٹھکرتے ہوئے کہا کہ  
یہ معنی جس پر خبر کے معنی دلالت کرتے ہیں علم نہیں ہے۔ اس لئے کہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا  
ہے جس کا اس کو علم نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے فہم کا علم ہوتا ہے۔ جب کہ تمام اخبار کا ذکر یہی حال  
ہے کہ وہ مفسر کے علم کے خلاف ہوتا ہیں۔ اسی طرح وہ معنی جو مومنوں کے صبیح کا مدلول ہوتا ہے وہ  
ارادہ نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان ایسی بات کا اظہار کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا مثلاً کوئی

شخص اپنے کلام کو مار رہا ہو اور لوگوں کے ملاست کرنے پر رد کیے کہ بہت نا فرمان ہے سب کسی بھی حکم کی تعمیل نہیں کرنا ہے اور پھر وہ غلام کی نافرمانی اور اس کے خفیہ احکام رد کرنے کو لوگوں پر لازم کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے تو اس صورت میں اس پر پابندی لگایا سکتا ہے اور اس کی انجمن مدنی کا رد نہیں پایا گیا کہ کلام کا ہرگز نہ چاہئے کہ غلام اس کے حکم کی تعمیل کرے بلکہ وہ یہ چاہئے کہ تعمیل حکم کرے تاکہ اس کا نافرمان ہو کر لوگوں پر واضح ہو جائے اور مجھے اس کے مارتے پر ممانعت نہ کریں۔

قولہ: او یعنی هذا المعنى هو یعنی یہی معنی جس کو یہ اور لایا و پھر اپنے دل میں موجود پانا ہے اور جسے کبھی خسارت کبھی کثرت اور کبھی اشتداد کے درجہ ظاہر کرتا ہے اور جو علم و ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلام نفسی کیا ہے۔

قولہ: علی صاحبہ السلام فی الفاظہ و علیہ التسلیم کے بعد لول معنی و جو دل میں پوشیدہ ہے کلام نفسی کہتے ہیں اعتراض وارد ہوا تھا کہ ابن عرب دل میں مندرجہ معنی ہر کلام کا اطلاق نہیں کرتے بلکہ وہ کلام کا اطلاق صرف الفاظ پر کرتے ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے اس اعتراض کو دفع کرنے کے لئے غلام عرب کے حکم سے استدہاد کیا جنہوں نے دل میں پوشیدہ معنی ہر کلام کا اطلاق کیا ہے اور کلام کا محل دل کو ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ خواجہ شمس الدین عید غلامی کا لفظ فی شعر اطفال کہنا ہے کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان یعنی الفاظ تو صرف اس پر دلالت کرنے والا ٹھہرایا گیا ہے۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب سفید بی ساعدہ میں خلافت میں نزاع ہوا تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "لم یصل علی ان یأمر و اسعد بن عبادۃ فمقتضی الیہ مع ابی بکر و زورت فی نفسی مقالۃ فکل ابوبکر و لم یصل علی معاذ زورت مثلاً" اس میں محض استدہاد حضرت عمر کا قول "زورت فی نفسی مقالۃ" ہے جس کا معنی یہ ہے کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا تو دیکھتے حضرت عمرؓ کو کہ کلام کا محل نفس کو قرار دے رہے ہیں۔ یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح عرف میں کہا جاتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے کہنا چاہتا ہوں۔

قولہ: والدلیل علی نفوذہ: فی صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اس بات پر جامع اور انبیاء علیہم السلام سے نواسر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ منکلم ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ کسی کے لئے صفت کلام ثابت ہونے لپیٹس کا منکلم ہونا محال ہے۔ معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت ہے اور معرکہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے منکلم ہونے کا یہ مطلب ہے کہ وہ کلام کا موجد ہے یہ نہیں کہ کلام اس کی صفت ہے۔ بالکل

معاور و مجمل بات ہے۔ کیونکہ تمام اہل لغت کو اس بات پر اجماع ہے کہ وہ علم کا اطلاق سہ پر ہوتا ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو کر اس پر جو فعل کام ہو جاوے۔

قولہ: صفت کو بغیر صفت کا کہہ کر ثبوت پر متکثر ہے تو مطلب یہ ہو گا کہ جب کوئی کلمہ صفت کی صفت ہو نامائے ہو کر تو سابقہ صفت کے لئے کڑا کٹا ٹھیک صفت اور ثبوت کے لئے ثبوت ہو نہیں سکتا۔ یہ بھی نہ کہہ کر کہ تمام صفت کی تفصیلات پر مشتمل ہو۔

و ما کان فی المثلثۃ الا خیرۃ زیادۃ تراجم کر رہا ہے۔ الشیء تعریف و ذکر و ما کان کلام بعضہ منہ تفصیل، فقال وهو الذی یؤلف مکملہ کلام ہو صفت اور ضروریہ صفت انبات المستفیضہ غیر تمام ما خلد المتکثر بہما فی ہذا اردے ہیں لغت عربیہ صفت ذہد ان نہ مکمل کلام ہو قائلہ اخیرہ و لیس صفت لہ ازبنتہ ضروریہ امتناع فی م العودہ بذاتہ خلاف لیس من حسنہ لغت عربیہ و ازبنتہ ضروریہ انہا اعم ازہ و ازبنتہ مشروط حدوث بعضہا باقصاء البعض ان امتناع الکلم بالحدوث ان فی بناء و تفصیل المعروف لا یلزم فی ہذا رد عن المتاہلین وانکرامہ الذی لیس بات حکم و د عین من جنس الاصوات و الحروف و مع ذلک نہ ہو قدیم

ترجمہ اور جب کہ آخری میں صفت میں زیادہ تراجم تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدیم سے تفصیل کے کلام کیا اپنی غیر لایا۔ و ردہ بھی مذکورہ علم میں ایسے کلام کے سلسلہ جو ان کی صفت سے شے کے لئے سر مشق کا اثبات اس کے ساتھ خدا اشتقاق کے علم ہوئے بغیر ہمارا ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلی کی تائید ہے۔ اس کے ان کا نہ سب سے کہ اگر کلمہ مکمل میں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت اور ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے حروف اور صوت کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اغراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حروف اول کے ختم ہونے بغیر حروف ثانی کے متعذر محال نہ نامائے ہیں۔ و لکن میں حاضر و کر کے ایک فرد دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تو سب کلام پر عرض ہے۔ صوت اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح قولہ: ضروریہ امتناع انبات المشتق الایینی اللہ تعالیٰ کے متکثر ہونے پر اجماع ہے معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں اور مکمل اسم مشتق ہے اس کا خدا اشتقاق کلام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا ساتھ شفق قائم ہو۔ سو جب اللہ تعالیٰ پر کلام کا اطلاق بنا جماع ہے تو کلام جو کہ حاضر شفق ہے اس کے ساتھ تو کلام جو کہ غور جس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس کی صفت ہوتی ہے نہیں معلوم ہو کہ کلام اللہ تعالیٰ کی صفت ہے نیز ذات ربی کے ساتھ جو کلام کا وہ قول ہے لہذا کہم اللہ تعالیٰ کی ازل اور قدیم صفت ہے۔

قولہ: حاضر درۃ الخفا معنایا یہ اس کلام کے جو اللہ کی ازل صفت ہے حروف و صورت کی جنس کے ذریعے کی دلیل ہے۔

قولہ: وفي هذا اور الخفا بہرہ و ذکر مرید دونوں اللہ کے کلام کو معنی اور حروف و صورت کی جنس سے ماننے میں مگر کہ مرید حروف و اصوات کی جنس سے مان کر کہ وہ وحی کہتے ہیں اور خداوند حروف و صورت کی جنس سے ہونے کے باوجود قدر بہت ہے۔

وهو اي الكلام مفعلة اي محلي ثام بالذات صافية سكوت. الذي هو ترتيب انكلم مع القدرة عليه والافعال التي هي عليها مطاوعة الآلات اما بحسب لفظه وكذا في العباس او بحسب ضعفها وعدم بنوعها احد القوة كما في الطفولة في ان قيل هذا انما يصدر عن على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ ان سكوت والخبر انساني في التلفظ وقتنا المراد السكوت والافعال الما بينان وان لا يدعى في نفسه التكلم اولاً بقدر على ذلك. فكل ان الكلام اللفظي ونفسى. فكل اضداد اعني السكوت والخبر.

**ترجمہ** اور درۃ یعنی کلام ایک صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات و حسب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے معانی سے جو حکم نہ کرنے کا نام ہے، وجود اس پر قدرت ہونے کے اور قدرت کے معانی سے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ یہ اللفظی اعتبار سے جیسا کہ گوئی میں رہتا ہے یا آلات و کلام کے صنف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ ہو جسے کے لحاظ سے یہ کہ جن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خبر نفس لفظ کے معانی سے ہم جواب دینے کے مراد باللفظی سکوت و ذات میں ہاں ہو کہ دل میں حکم کی سوچ بچار نہ کرے۔ ہاں پر قدرت نہ دیکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے، اس طرح اس کا ضد میں سکوت اور خبر بھی ہے۔

**تشریح** قولہ: وهو اي الكلام الو مصنف رحمة الله عليه کا مقصد مصنف کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور ذات کے معانی سے سکوت سے مراد قدرت میں انکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے





جزئی حقیقی ہے۔ امر نبی، خبر وغیرہ میں اس کے ساتھ اس کو موصوم ہونا اختلافِ مفسرین کی وجہ سے ہے۔ مطلب  
فعل سے فعلوں کے اعتبار سے ہے۔ امر ہے، مطلب ترک کے اعتبار سے بھی ہے، اور حکایت سے تنقید کے اعتبار سے  
خبر ہے، لہذا کلام میں وحدت حقیقی ہوئی اور کثرت، اعتباری ہوئی۔  
قولہ: بہ نسبت الخوارزمی صرف اور نبی و خبر کو ذکر نہیں کے طور پر چھ کے ٹوک پر نہیں ہے کہ خبر  
ان میں کے علاوہ بھی کچھ کہہ کر اقسام ہیں۔

قولہ: لسانِ خدا کا یہ کلام کہ حضرت ابراہیمؑ کو بتائی کہ وہ سب سے افضل ہے۔ فعل یہ تو صیغہ کے ساتھ  
حضرت کا، نظیر: انکار تھا مگر آٹھ صفات مذکورہ کی وجہ سے ہم نے ثابت کیا۔ جہاں سب سے بہتر کا معنی ان کا معنی  
سے کم صفات مثلاً خبر اور ضرورت سے زائد کہ غلطی کی جگہ ہے

فان فیہ ہذا قسم لکلام لا یصل وجودہ بل و خدا تعالیٰ مستثنیٰ فی نفسہ اقلنا موضوع  
بنی اسرائیل احادیث لکلام خدا، اختلافات و خلافات فیہ لا یزال، اوصاف الاریق قد  
انقسام اصلاً و ذهب بعضهم ان فی الاریق خبر و مرجع الکن الید الان جعل لکلام  
اخبار عن استحقاق الثواب علی الفعل و العقاب عن التورہ، و اللہ علی العکس، و حاصل  
الاستنباط الخبر عن طلب الالہام و حاصل الاستدلاء بالخبر عن طلب الاجابة، و رد باننا  
نظم اختلاف ہذا المعنی بانضم و جمع، و استلزام بعضہ لبعض لا یوجب الاتحاد۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کلام کی قسم میں جس کے خبر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پس وہ فی  
قسم کلام ہوگا ہر جواب دینے کے لیے نہیں نہیں کہ تعاقبات کے وقت کلام نہ قسم میں سے کوئی  
ایک قسم میں جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے، پھر جہاں ازل میں نہ ہو، نکل فقیر میں نہیں، بعض حضرت کا یہ  
ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور ہم قسم کلام عمل خبر ہی ہے، میں نے کہ ترک کا حاصل فعل پرستی ثواب ہونے  
اور ترک پرستی عقاب ہونے کی خبر دیتا ہے۔ اور نبی اس کے برعکس ہے اور اس کا حاصل کلام ہی معلوم  
ہو سکتا ہے خبر دیتا ہے اور علماء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دیتا ہے اور اس میں سب اس طرح رد کیا کہ  
ہر غلطی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں و بعض کو دوسرے جن کو مستند ہونا کلام کا واجب  
نہیں ہے۔

**تشریح**

قولہ: فان فیہ لہذا اعتراف کلام کے صفت و حد ہونے پر ہے، حاصل اعتراض یہ ہے  
کہ کلام کلی ہے اور امر، نبی، خبر وغیرہ قسم اس کی جزئیات کثیر ہیں جو جس طرح کلی غارت  
کے ذرا سی جزئیات کثیر کے ضمن میں پائے جانے کے سبب حکم اور قابل کثرت ہوتی ہے، اسی طرح کلام

بھی اپنی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں ہی نہ درج میں موجود ہوگا اور شکتہ ہوگا۔ لہذا تعداد الکلام کو غفلت و اصرار تھمرا درست نہیں۔

قولہ: قلنا مسنوع اجمہر عبد اللہ بن سعید الغفطان اور کچھ مقدسین کے مذہب پر مبنی ہے جو ازل میں کلام الہی کے لئے امر نہی وغیرہ اقسام کا وجود نہیں ملتے۔ اور کہتے ہیں کہ زب میں کلام الہی کی تفہیم نہیں تھی لہذا اس مذہب کی رو سے ازل میں کلام الہی کے وجود نہ ہونے پر مذکورہ عقائد و مذہبیں ہوگا۔ لیکن ازل کے یہ کلام الہی کی امر نہی اور خبر کا مرتبہ نہیں تھے اس صورت میں مذکورہ عقائد و مذہبیں اور ان کے ساتھ عقائد و مذہبیں کے ساتھ مہم کے ضمن میں ہی پابغناہ زمان کے غیر پابغناہ نہیں ہیں کیونکہ کلام کلی اور ان کے ساتھ مذکورہ اس کے ساتھ نہیں ہیں کہ ان کے غیر کلام کا وجود نہ ہو جیسا کہ تعداد الکلام کے بلکہ کلام ماسورہ کے ساتھ نص کے وقت اور اس منہی عہد کے ساتھ خلق کے وقت غور و تامل کے ساتھ نص کے وقت نہیں ملتا ہے۔ اور غفلت و غور و تامل سے ہر دو کلام جزئی حقیقی ہوگا اور جس طرح جزئی ضمنی اپنے عوہن کثیرہ کے ساتھ خلق کے ساتھ استقامت و استمرار کے ساتھ متصف ہوئی ہے۔ مثلاً زید کا نام کے ساتھ خلق کے وقت کا تباہ و تشرکونی کے ساتھ خلق کے وقت شاعر اور تجارت کے ساتھ خلق کے وقت۔ جیسے اور ان کے ساتھ تباہ و تشرکونی کے ساتھ خلق کا زمانہ زید و یحییٰ کا زمانہ کا موجب نہیں۔ اسی طرح کا زمانہ بھی غفلت کثیرہ کے اعتبار سے امر نہی خبر وغیرہ اسلوب کثیرہ کے ساتھ متصف۔ حقیقت کلام میں کثرت کا موجب نہیں ہوگا بلکہ حقیقت میں کلام صفت واحد ہی ہوگا۔

قولہ: اما فی الاذنی فلا نقسم اصلہ الخ یہ عبد اللہ بن سعید الغفطان اور کچھ مقدسین استقامت کا مذہب ہے جس پر مذکورہ جواب مبنی ہے۔ اور چھوڑا شاعر کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا زمانہ اور نہی نہ اور خبر عہد کے ساتھ خلق ازل ہی میں قائم تھا اور کلام ازل میں امر نہی اور خبر کی طرف متقدم تھا۔ صورت میں اعتراض مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ غفلت کے اعتبار سے کثرت و زب میں کثرت کا موجب نہیں ہے اگرچہ یہ خلق ازل ہی ہو۔

قولہ: وذهب بعضهم ماہرہ امام رازی کا مذہب ہے کہ کلام ازل میں سب کا سب خبر تھا اور عام تمام کا سب خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل ماسورہ کی خبر مدعی کرنے والے کے متعلق قیاب ہونے اور خبر کرانے والے کے متعلق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل منہی عہد کو قرب کرنے والے کے متعلق قیاب اور انکباب کرنے والے کے متعلق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے۔ اور نہی کا حاصل مخاطب کی قوم مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور تمام اقسام کا خبر کی طرف لوٹانے سے دو مقصد ہیں ایک مقصد تو معترض کے اس اعتراض کا جواب دینا ہے کہ اگر کلام ازل ہی ہو تو امر نہی، متقدم اور تباہ، کا کوئی معنی نہیں ہوگا۔ کیونکہ وقت کم کی





کلام نفسی ہے ہنر کے ساتھ کلام کا خطاب خطاب نفسی ہو گا اور خطاب نفسی کے لئے کئی طب کا درجہ میں ہونا ضروری نہیں بلکہ ہر کے میں اور تصور اس پر کافی ہے جیسا کہ کوئی شخص اپنے سے بڑا پیدا ہونے سے پہلے بیٹے کا تصور کرے اور دل ہی دل میں اس کو امر کرے کہ تیرا باپ کہتے رہے گیے۔

قولہ: وارتخار بالانسیف عہدہ سرک اعتراف وارتخار بالانسیف بطریق المصنف  
 مصنف کا خطاب ہے جیسا کہ کلام الہی دال میں اگرچہ بصورت معانی ہو لیکن حقیقت میں وہ کسی زمانہ کے ساتھ مصنف نہیں ہے بلکہ زمانہ سے خالی ہے۔ اور اس کے ساتھ اس کا انسان زمانہ کے بعد مخلقات کے حادث اور پیدا ہونے سے پہلے امر کا کلام کے معنی کا تعلق اپنے علم کے ساتھ ہوا جس پر وہ سابق ہے تو ماضی سے دور اگرچہ علم کے ساتھ ہو جس کا وہ عقائد ہے تو حال ہے اور اگر کلام کے معنی کا تعلق اپنے علم کے ساتھ ہوا جس کے بعد واقع ہے تو مستقبل ہے۔

قولہ: اور عہدہ عہدہ اور اس کا تمام ماضی کے مصنف ہر زمانہ کو لئے دال ہے کہ ماضی متغیر نہیں ہے اور عہدہ ہر زمانہ متغیر ہوتا ہے اس لئے متعدد ماضی ہر زمانہ سے پہلے اور جب اللہ کے موصوف ہر زمانہ میں ہر زمانہ سے ایک ہیں تو ان کے اعتبار سے ماضی اس واسطے ہر زمانہ کا تعلق وجود کی نہیں ہے۔

قولہ: کلام اللہ عہدہ وارتخار کے معنی ہر زمانہ جو ہر زمانہ سے پہلے اور عہدہ ہر زمانہ کے بعد اس کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراف یہ ہے کہ گریہ و المیہ قرآن میں موصوف ہر زمانہ نہیں تھا اگر اس کے بعد موصوف ہر زمانہ ہوا تو اس میں تغیر لازم آیا اور جو کلمہ تغیر ازیت کے معانی ہے کیونکہ متغیر حادث ہوتا ہے۔ ہنر کلام الہی ترقی نہیں ہو گا جواب کا تعلق ہے کہ حقیقت کے حادثات کا تغیر و حادثہ خود حقیقت کے اندر تغیر اور حادثہ کو مستلزم نہیں ہے جس طرح علم الہی ازلی ہے اس کے وجود و ازلی کے بعد بھی اس کا تعلق اس بات سے ساتھ تھا کہ تغیر موجود ہو گا اور جب موجود ہوا تو اس بات کے ساتھ علم الہی متغیر ہو گیا کہ یہ موجود ہے اور جب تغیر نہ ہوا تو علم الہی اس بات سے بڑھ کر تغیر موجود ہی تو زمانہ دور زمانہ کے ساتھ تغیرات ہوتے رہے مگر تغیرات اور زمانہ کا یہ تغیر تغیر علم میں تغیر اور مدد کا موجب نہیں۔  
 وارتخار بالانسیف علی ان القرآن ایضا قد جئت علی هذا الکلام

النفس انکدام حکم بغیر علی انظمہ الحقو لغو حادث افغان وقرآن کلام اللہ غیر مخلوق و  
 القرآن کلام اللہ خالی لما ذکرنا متغیرات انما یقال القرآن کلام اللہ حالے غیر مخلوق  
 و یقال القرآن غیر مخلوق لیسبق الی انہم ان الموعود من الاموات والحروف کلام

حکماً اذہبت الیہ العبادہ ترجلاً أو عادیاً، و اقام غیر المؤمنین مقام غیر المجاوین تنبیہاً  
 علی العقادہا و یضد ان فی جری الکلام عنہ و فن العباد جبہ حیث قال ہم القرآن کلام اللہ  
 غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم و تنصیباً علی محل الخلاف  
 بالعبادۃ المشہورۃ و ہوان القرآن مخلوق و غیر مخلوق و لہذا، اکثر جمہلہ المسئلۃ  
 بمسألۃ خلق القرآن۔

اور جب مصنف محمد کے مذہبی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے انکار کرنے کا ارادہ  
 کر چکے۔ کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی لایا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر لایا جاتا ہے۔  
 چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا غلط ہے۔ کیونکہ قرآن  
 نے ذکر کیا ہے کہ القرآن حکماء اللہ غیر مخلوق کہا جائے۔ القرآن غیر مخلوق نہ کہ زبان کے حرف کی طرف بیان  
 مسکت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جانتے و عباد کی جم  
 سے حاملہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا غلط ہے۔ وہ لوگوں کے اتحاد و جمع  
 کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس نے کئی کریم صلیہ السلام نے فرمایا۔  
 القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فہو کافر باللہ العظیم اور انہیں کے  
 درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی صراحت کرنے کے لئے۔ اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔  
 غیر مخلوق ہے۔ اس وجہ سے اس مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

قولہ: حاول التنبیہ، یعنی کلام اللہ میں کلام سے کلام نفس مراد ہے تو جب القرآن  
 کلام اللہ کہہ کر قرآن پر کلام اللہ کا حق کیا گیا۔ جس سے کلام نفسی مراد ہے تو اس سے معلوم ہوا  
 کہ قرآن کا اطلاق جس طرح عرف میں کلام غلط یعنی نظم متلو پر ہوتا ہے اسی طرح کلام نفسی پر بھی ہوتا ہے۔  
 قولہ: وعقب القرآن، یعنی صرف القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔ بلکہ القرآن کے بعد لفظ کلام اللہ  
 کا اضافہ کیا کیونکہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہہ جائے  
 و ہر اس کی ہے کہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلام غلط سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب  
 ہونے کی وجہ سے حادث ہے تو جب القرآن غیر مخلوق کہا جائے گا تو شہادت کی وجہ سے ذہن نظم متلو کے غیر  
 مخلوق ہونے کی طرف جائے گا۔ لہذا کہ نظم متلو مخلوق اور حادث ہے۔

قولہ: و اقام غیر مخلوق، یعنی مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے القرآن کلام اللہ غیر حادث کے بجائے  
 غیر مخلوق کہا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو حادث اور مخلوق کے اتحاد کی طرف اشارہ کرنا ہے دوسرے

حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ علیہ حقوق کی آیت ہے غیر حدیث نہیں آیا ہے۔ غیر کہ وجہ تفسیر کے (دیں) اس سند میں منبجہ عزہ سے کے ذریعہ کمال فصاحت کی مزاحمت کرنی ہے کیونکہ غیر تفسیر کے درمیان یا اختلاف القرآن و مخلوق اور مخلوق و مخلوق کے لفظ سے مشہور تھا۔ اسی شہرت کی رو سے اس سند کا عنوان کی مسئلہ فوق قرآن ہے۔

[illegible]

و تحقيق الحوادث حيث وجدتهم يرجع الى اثبات الكلام انفسه وبغيره : انما هو من لا يقوى  
بقدم الزعم ان الحروف وهم لا يقعون بخلاف الكلام النفسي وليست امرانه ثبتت  
بالاجماع وفي اخره انفس عن ازمه بان الله سبحانه ولا معنى له سوى انما متصرف بالكلام  
ويستعمل في الكلام الفعلي الحوادث يثبت ان الله تعالى متصرف انفسه بقدمه

ترجمہ: ہر وقت خود اور محراب کے درمیان اخلاف کا مدار کلام نفسی کے ثبات اور اس کی ترقی پر ہے۔ ورنہ غمخوارانہ فحروف کے قدیم ہونے کے فک ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے۔ اور سہمی دلیل دی ہے جو گزشتہ کئی کراچی سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواریخ کے ساتھ منقول ہوئے ہے اس کوئی کا شک نہ ہوتا ہے۔ اور اس کا اس کے عوی کوئی تفسیر نہیں بلکہ وہ کلام کے ساتھ دھون ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام نفسی حدوث کا قیام محال ہے بلکہ کلام نفسی قدیم ترین ہے۔

قولہ: "واعتقبت الخلفاء ما جالسوا" اگر غور کیا جائے تو چارے اور معتزلہ کے درمیان اصل اختلاف کلام اللہ کے حقوق پر ہے۔ اور نہ یہ کہ نہیں نہیں ہے بلکہ کلام نفسی کے ثابت اور اس کی نفی میں ہے۔ کیونکہ اگر معتزلہ کی طرح ہر بھی کلام کو صرف کلام نفسی میں منحصر فرمادیں اور کلام اللہ کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدر میں ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرح کلام نفسی کو ثابت نہ لیں تو وہ بھی کلام نفسی کو حادث کہیں گے اور ہم بھی کہیں گے۔ بلکہ ہماری ہی طرح اسے قدر زیادہ غیر مخلوق کہیں گے تو چارے اور ان کے درمیان اصل بحث یہ ہے کہ کلام نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ، وانیہ یعنی اگر ذہن فیض کا اختلاف کلام نفسی کے اثبات اور نفی میں نہ ہو بلکہ دونوں طریق اثبات

000

یا لفظ پر متفق ہو جائیں تو کھیر کوئی کڑا سا نہیں کہ اس بات پر متفق ہونے کی صورت میں وہ فوج کا کام نہ کر دے کہ جس کو وہ نہیں گئے اور لفظی پر متفق ہونے اور کلام کو نہ بن کلام لفظی میں نہ ہونے کی صورت میں وہ فوج کا کام نہ کر دے کہ جس کو وہ نہیں گئے۔

قولہ: ودلونا الزیعین جب اللہ تعالیٰ کا منکر ہو، اجارہ اور نواز سے ثابت ہے اور دوسری طرف اہل لغت کا: امر ذات پر اجارہ ہے کہ مثلاً: کا غلط ان پر موقوف ہے جو مقررہ مشاقق کے ساتھ موقوف ہوئے اور نہ تعلق کے منکر ہوئے۔ اس کے ساتھ کہ اس کے ساتھ موقوف ہے کہ وہ کام کے ساتھ موقوف ہے کہ وہ کی صفت ہے۔ اور جو کلمہ صفت ہی اس کی ہے ساتھ لازم ہوتی ہے۔ لہذا کہ ہم ذات، ری کے ساتھ قائم ہے۔ پھر کلام عقل کا جو ہم عادت ہوئے کے ذات، ری کے ساتھ قائم ہوا ہے پس متعین ہو گیا کہ جو کلمہ ذات جاری کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے۔ وہی اس کی صفت ہے۔

[illegible]

**ترجمہ**۔ ہر کلام نفسی قدر ہی کی نفی ہو رہی ہے کہ اس کے حادث ہونے پر مستعمل ہو گا۔ استدلال کہ قرآن الہی چیزوں کے ساتھ نصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حادث کی علامت جس سے ہیں، مثلاً کوئی کلام الہی اور اس کا نام لیا گیا جلد اس کی جو اس کا مستحق جاننا، تعجب حیرت، معجزہ، معجزہ، قیام استدلال کہ اس کے خلاف حجت کا ذکر پہلے سے خلاف کیونکہ نظم اور صفات کے حادث سے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات اظہار حق جو کہ صرف معنی قدر ہی کلام نفسی کے بارے میں ہے۔

**تشریح** قولہ: والہا مستند لہم۔ لہم معنی ہم نے کلام نفسی کی نفی پر اور تکرار کے حادث اور مخلوق  
ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ قرآن کے کچھ ایسے اوصاف آئے ہیں جو محض کے اوصاف ہیں  
یہ ہیں حادثات کی علامت ہیں اور صفات مخلوق کے ساتھ جو مختلف ہوں مخلوق اور حادث ہے لہذا  
قرآن حادث ہے۔

قولہ: "من التلیف" صحافت، تالیف کا بیان ہے۔ تالیف سے مراد انفاذ اور حرب سے مراد ہونا ہے۔ تالیف اور تنظیم میں بناء پر حدوث کی علامات میں سے ہے کہ یا جز و سبب تو ہیں اور ہی نہیں پر دونوں ہوں سے اس کا منتج ہوتی ہے اور شیخ نے یہ حادثہ چوتھی سے۔ لہذا تالیف اور تنظیم حادثہ ہوں گے۔ اور





پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دے، اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کلام کی قرأت نہیں کی، اور اسے ضروری بھی نہیں اس لئے کہ عقیقین اپنی کتابوں میں صرف اشکال کتابت ہی موجود کرتے ہیں نہ کہ قرأت اور ان کا تحفظ نہیں کرتے، پھر بھی جو کلمہ کلام ان کتابوں میں ہوتا ہے۔ ان مصنفین کی طرف منسوب ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام رازی نے اپنی فلاں کتاب میں یہ کہا۔

قول: ولما خیر غیب مقترک کی تاویل کا رد ہے حاصل یہ کہ اگر دلیل مذکور کی مدد غیب کے فلاں سے کیو نکہ مدافعت کے لئے مصنف کو ملایا اس پر جواب ہے جو فقیر استحقاق کے ساتھ موصوف ہو نہ کہ اس پر وہ، خدا کا وہ ہو، مثلاً ملوک اس کو کہیں گے جو موصوف بافہرکت ہو نہ کہ اس کو جو مہر مرکب ہو، اس طرح منظم دیوڑا جو موصوف بانکار ہو نہ کہ یہ شخص جو موصوف کلام ہو نہ کہ اللہ تعالیٰ کو، سودا اور ایضاً بھی موصوف سودا، دوسرے باہر کتب درست ہو چکے ہیں حالانکہ سودا ان میں کہن دوسرے نہیں ہے۔

قول: علی اختلاف بینہم، یعنی جو اس میں اختلاف ہے، اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں حضرت کے زمر میں اختلاف ہے، بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرمادیتے ہیں کو یہ اس میں سادہ اس لئے، اس کو کہنے کے ذرا دل ہو جائے اور جس کا کہنا ہے کہ اللہ درج محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرمادیتے، جس کو خبر نیک علیہ السلام دیکھ لیتے تھے، اسی اختلاف کی طرف اشارہ ہے اسے قول: مشککہ بعضی ایجاد از موت والحدوف فی حیاتیہ او ایجاد امکان الکتابۃ فی اللوح المحفوظ، میں حرف آؤ کے ذریعہ اشارہ کیا ہے۔

وہم اقویٰ شہد انہم متفقون علی ان القرآن اسم بالعدل الیہا بعد وثقی الحفظ  
قرآن و هذا الیٰتدزم کوہن مکتوباً فی المصاحف مقروء بالانسان مسروقاً بالآذان، وکنی  
ذالک من شہاد العدل و باضر ورفہ، ذی اشارہ الی الخواص بقوله و هو ای القرآن الذی  
هو کلام اللہ تعالیٰ مکتوب فی مصاحف ای بالاشکال الکتابۃ و صور الحدوف الدالۃ علیہ  
محفوظ فی قلوب ای بالفاظ مشیتہ مقروء باللسان بحروف النطق و سموعہ مسوع  
یا ذان بکلف ایضا غیر حال فیہا ای مع ذالک لیس حادث فی المصاحف ولا فی القلوب  
وہ فی الایسۃ ولا فی الآذان بل ہو محقق قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یفقد لیس  
بالظہر اندل علیہ، و یحفظ بالظہر المغین، و یکتب بنقوش و اشکال موضوعہ بنحرف  
الدالۃ علیہا کما یقال اللہ جوہر مغنی، محرف ین کس بالفظ و یکتب بالظہر و لا یلزم  
منہ کون حقیقتہ انار صوتاً و حرفاً۔

## تقریر جمعہ

اور مغز کے قوی تر دماغ میں سے ہے کہ قرآن اوستا اور اس سے بڑھ کر قرآن اس کلام کا ہے جو ہر لمحہ قوت کے ساتھ مداحین کے دھن کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور ہر مستفید ہے اس کے مداح میں مستوجب ہونے والے فوائد سے بڑھتے ہوئے اور کمال سے پہنچنے والے اور یہ سب عادت کی عادات ہیں سے ہیں یعنی طور پر تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ معنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے جو اللہ کے مداح ہیں مکتوب ہے جو کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے ہے جس سے دماغ میں محفوظ ہے حروف و حروف میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے ہماری زبان سے پڑھنا ہے اس کے ذیل منطوق اور ذیل معنی حروف کے تہج سے ہمارے بچوں سے لے کر اہل علم و ادب اور اہل سماع حروف کے واسطے سے ان کی حروف کرنے والے جس میں سب حروف کے اوج و زخوہ مداح میں جناب سے ہوئے ہے اور زخوہ میں اور زخوہ میں و زخوہ میں کہ وہ ایک انداز میں ہے جو خدا تعالیٰ کی ذات سے ساتھ قائم ہے۔ اس کا لفظ جو ہے اس پر دلالت کرنے والی لفظ کے واسطے سے اس کو شائع ہے۔ خیال میں جمع شدہ لفظ کے واسطے سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے جمع کردہ اشکال و فقرے کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے آپ ایک روش جلد سے درمادہ ہے اس غلطی سے ذلیل ذکر کیا جائے لفظ کے ذیل کو مکتوب سے ورنہ حقیقت کا حروف و صوت کو الاز نہیں آتا۔

## تشریح

مکتوبہ و صوت و لفظ و لفظ کے ذیل کو مکتوب سے ورنہ حقیقت کا حروف و صوت کو الاز نہیں آتا۔ اس بات پر متنب ہو کر قرآن اس طرز کا ہے جو دھن کے درمیان ہو کر فوارے کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے اور جو کلام دھن کے درمیان ہو کر فوارے کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ہم اس کی آواز بھی کرتے ہیں اس کو سنتے بھی ہیں و حفظ بھی کرتے ہیں اور قدرت کی امت اس طرح اور حفظ سب عادت اور مخلوق ہیں۔ لہذا ان کا موصوف یعنی قرآن بھی مخلوق اور عادت ہوگا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کہ مکتوب کی کثرت اور حفظ و طبع کے ساتھ تصانیف جاری سے ہے جو سب کلام فنی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں۔ چنانچہ کلام فنی سے مکتوب فنی تصانیف ہوئے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے فنی مکتوب ہیں۔ اس طرح کلام کے محفوظ فی مکتوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانہ خیال میں جمع شدہ ہیں اور مقرو اور مسطور ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قرات ہوتی ہے اور یہی سب سے بڑا ہے۔



## ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے۔ ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کلمت میں ہوتا ہے تو کلمات عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود ذہنی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور خارجی وجود عبارت میں ہوتا ہے اور عبارت میں ہوتا ہے جو قدیم کے لازم سمجھا ہے جبکہ ہمارے قول "القرآن غیب مخلوق" میں "نومر اس کی کشف ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں میں صفت بیان کی جائے وہ مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے۔ اس کے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور نہ جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "تراءت نصت القرآن" میں "یا الفاظ خیر مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں "یا اس سے لغت شدہ اشکال مراد ہوں گے۔ جیسا کہ ہمارے قول "بحرہ المحدثات مس القرآن" میں۔

## تشریح

خبر لہذا: تحقیق، از بعضی مفسرین و نویسندگان تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود ہوتا ہے اور ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کھانہ کے کھانے پر یا بولنے والے کے بولنے پر دونوں صورتوں میں وجود ہوتا ہے۔ یہی طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے جس طرح کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا ذہن سے لفظ ہو۔ وہ ایک وجود ذاتی ہوتا ہے جس طرح کہ جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر کھاتا ہو۔ اس طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اور ان ہی کے اعتبار سے اس پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لازم میں سے ہے۔ مثلاً ہمارے قول "القرآن غیب مخلوق" میں "قواس سے وجود خارجی مراد ہوگا جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور لفظ یا کلمات پر متوقف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لازم میں سے ہے قواس سے وجود لفظی یعنی بولے اور نہ جاتے ہوئے الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "تراءت نصت القرآن" میں "یا وجود ذہنی یعنی خزانہ خیار میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "حفظت القرآن" میں "یا وجود کلامی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے مثلاً ہمارے قول "بحرہ المحدثات مس القرآن" میں کہ قرآن سے مکتوب غیبی مراد ہیں اور وحدت راہبہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے مادی نہیں وجود ذاتی ہوتا ہے۔

ولما كان دليل الأحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم، عرف الأمة الأصول المتكثرة في المصالح المفقولة بأسوات وجنوداً بما حفظه والمعنى جيبواي للفظ من حيث لفظة على المعنى لا لعدم المعنى، ولما انكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى، فذهب المتكبر إلى أنه يجوز أن يسمعه، ومنه أيضاً إذا استحسن الأسفار التي وهو اختيار الشيعين إلى منصور المازنيلي، فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يعلم ما يدل عليه، كما يقال سمعت عظم فلا ت، فهو من غير السلام سمع صوتاً الذي سمع كلام الله تعالى، لكن لما كان ذلكوا مسطراً للكتاب والمالكه شخص، باسم التكليم.

**ترجمہ** اور جبکہ حکام شرعیہ کی دلیلی صرف الفاظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے یہ مکتوبات اختیار کر کے جمعیاً المفقول بالواو ان کے لفظ سے اس کی تخریج کی اور اس کو نظر و معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی لفظ کا نام قرار دیا معنی پر لاٹ کرنے کی حقیقت سے نہ کہ صرف معنی کا، یہاں تک کہ قدیم جو اس تخریج کی صفت ہے تو اشوری کا مذہب ہے کہ اس کو مستحسن نہیں ہے وراستہ اس کا معنی ہے اس کا انکار کیا ہے۔

پس اس وقت اس کے ارشاد وحی یسبح بحمدہم اللہ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظوں کے جو حکم اللہ مردمان کرتے دے ہیں، جیسا کہ ہم نامہ کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہاں کو اسنی جو اسنی لایا کے کلام پر لاٹ کرنے والی تھی، لیکن چونکہ یہ سننا کن ب اور فرستہ کے واسطے کے تھیر تھا، اس لئے حکم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

**تشریح** قولہ، ولما كان ان پر ایک مشکل کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن منترکہ عقلی ہوتا اور اس منترکہ عقلی کے ساتھ اس کا ہدف کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں پر متوجہ ہوتا، اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف کرتے جو صرف کلام عقلی پر صادق آتی ہے، لیکن اس اصول نے قرآن کی تخریج مکتوب فی المصاحف مفقول بالواو ان کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام عقلی پر صادق ہے معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام عقلی کا نام ہے، کلام نفسی اور کلام عقلی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کے لئے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو، جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً جو ب حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں، جس کی بنا پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں، اس لئے انھوں نے قرآن کی تخریج مکتوب فی المصاحف المفقول بالواو ان کے جیسے الفاظ سے کی، جو کلام عقلی پر صادق آتی ہے اور انھوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ لفظ و معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

قولہ، ولما انکلام القديم انما سنن میں شارح رحمتہ علیہ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی

ایسی صفت ذکر کر کے جو حدیث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام فطری و اسوئیکاب معارف روح پر جو کرنا چاہتے ہیں کہ مسوع ہو۔ حدیث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جس میں کہیں قرآن کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام فطری مراد نہ ہو سکے۔ دوسری صورت میں کلام نفسی مراد نہ ہو سکے۔ چنانچہ اس مسئلہ میں اختلاف ذکر فرمایا۔ شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ کلام مذہبی کلام نفسی جو شہادت الہی کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ تو نہیں مگر جو وہ کو لازم ہو کچھ بھی عرفان غایت کے طور پر اس کو سمجھ سکتے ہیں جس طرح قیامت کے روز زمین پرانی خاک کے کو بار ہو اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی تاکہ دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس کا مذہب یہ ہے کہ مسوع ہو نہ حدیث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا۔ جہد و زور اور قدیم کے درمیان اشتراک و صف و کلام ہو کلام صفت صفت کے ساتھ صفت ہوا اس سے کلام نفسی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے حقیقی لیسہ کلام تہذیبیہ کہ اس کو کلام نفسی دے سکتے ہیں اور کلام فطری بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہرے قولاً "صفت اللغات" میں قرآن سے کوئی فطری مراد ہے اور سنن ابی موسیٰ بن جعفر نے کلام قدیم کا مسوع نہیں ہونے کا ذکر کیا ہے اس لئے کہ قرآن مسوع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے اس مذہب کی بناء پر مسوع ہوا حدیث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام تہذیبیہ کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے حد کلام فطری مراد ہوگا۔ چنانچہ حقیقی لیسہ کلام تہذیبیہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو ان کی صفت کلام نفسی کلام فطری پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہ بتانا ہے کہ جس نے فعال کا علم ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے نہیں بات اور ایسے الفاظ سننے میں سے جس کے علم نہ ہو چنانچہ کیونکہ علم ذہن سماع چیز نہیں ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے وہ خود پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب ہے کہ انھوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ امکان وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم علمی ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سننا ہے پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو بھیر کے لقب کے ساتھ یہاں مشتبہ کیا گیا تو شرعاً نے آگے بڑھنے کو بل و تکلیف سے اس اشکال کو دھواں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا۔ اس خصوصیت کے سبب اس طور پر ان کو یہی کلام کے لقب کے ساتھ ملحق کر دیا۔

قولہ: وفتحہ الاستاذون انھیں کے عرف میں استاذ سے امام کہیں اور بہرہ میں جو بہرہ اسقرنی مراد ہوتے ہیں جو شیخ ابو الحسن اشعری کے شاگرد شیخ ابو الحسن ہامی کے شاگرد تھے جنھوں نے اس محرم مسئلہ کو پیش پور میں وفات پائی اور اسقرنی میں دلی کے تھے۔

قولہ: فعنی قولہ حتی الجمیع استاذ ابواسحق اسقرنی کے مذہب کے مطابق جب کلام نفسی













ان طریقوں سے جو اس طرح سے جاری کیے گئے ہیں وہ خود ہی اس پر اس سے ہیں ان میں لفظ ہم یا تو نہیں ہے۔  
 مگر ان میں سے کچھ کلام میں ہے جو اس پر اس سے ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے اور اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے

وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے

اور یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے

### ترجمہ

یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے

### تشریح

یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے

### ترجمہ

یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے  
 یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے نزدیک کا کلام ہے۔ یہاں وہ اس کے



چونکہ محال ہے اس ذلیل کی وجہ سے جو کہ برہم کی دویم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازل کی کلام میں اپنی ذات کو قائم  
 کرنے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہو نہ بالخیر حقیقت کے متعذر ہونے کے  
 معاذ یعنی ذاتی فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف مائل نہ ہوگا۔ اور لازم یہ مطلق ہے۔ علاوہ اس  
 کے اگر ازل میں نہ ہو تو قدر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو جو اس طرف سے مستحکم و ہمہ کا اطلاق جائز  
 ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ معلوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری مخلوق کے زیرِ حادث ہوگی تو اس  
 صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اور اس سے دوسری مخلوق کا اطلاق جائز نہ آئے گا یا وجود اس کے  
 کو نہ مستحکم ہے اور نہ غیرت سنی مخلوق کے حادث ہونے کا حادث اور حادثات سے مستغنی ہو نہ لازم ہوگا  
 اور اس سے سائنس کی تعطیل اور اس کا بیکہ محض ہو نہ لازم آئے گا۔ چنانچہ ہم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس  
 کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محال ہوگا یا اس کے حادث میں حادث ہوگا مگر اس کے خلاف  
 کاذب ہے۔ ہر قسم کی مخلوق اس کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر چیز خود بذات کا مخلوق اور خالق ہو  
 اور اس کے محال ہونے میں کثرت خلاف نہیں

## تشریح

شرح کرتے ہیں کہ ازل ہونے پر مائیدہ کی جانب سے ہمارے نہیں ذکر فرمائی ہیں اور جب مخلوق  
 اللہ کی صفت ہے وہاں حاکمیت کی صفت اس نے کے ساتھ قائم ہوئی ہے و مخلوق کو حادث اپنے  
 سے اللہ کے ساتھ حادث کا قائم ہو نہ لازم آئے گا اور اللہ کا حادث ہو نہ محال ہے۔ لہذا مخلوق کا حادث ہو نہ محال  
 اور ازل میں ہونا متعین ہے (۱۴) اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازل میں اپنا خالق ہونا بیان فرمایا ہے اور اپنی طرف خلق  
 کی اس قدر فرمائی ہے پس اگر اللہ تعالیٰ ازل میں خلق ہو تو مخلوق کے ساتھ متصف نہ ہوں۔ تو اللہ تعالیٰ کا کاذب  
 ہو نہ لازم آئے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کا کاذب ہو نہ واجب نقص ہونے کی وجہ سے محال ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ  
 کلام ازل میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو مجاہد خالق فرمایا ہے اور خالق کے معنی ذاتی فی المستقبل یا قادر علی الخلق  
 ہیں۔ تو یہ محض حقیقی و مراد لینا متعذر نہ ہونے کے باوجود مجاہد کی طرف جائز ہوگا اور ہم باطل ہے۔ علاوہ اس  
 کے اگر اللہ تعالیٰ ہر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی میں جائز ہو تو پھر تمام اعراض سے مستغنی و اسوائد  
 اسوائد ہیں۔ اور دفعہ کا اطلاق انتریب قادر علی، مساو قادر علی، البیض اور قادر علی الخلق کے معنی میں جائز  
 ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ ان اسامہ کے ساتھ اشتقاق اعراض ہر قدر وہی جائز نہ باری تعالیٰ نے پران اسامہ  
 اطلاق ہا نقان باطل ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام ازل میں اپنے آپ کو اس بنا پر خالق فرمایا کہ  
 وہ ازل میں خلق اور مخلوق کے ساتھ متصف تھا۔ لہذا خلق اور مخلوق اس کی ازل کی صفت ہوئی۔ (۱۵) اگر مخلوق  
 حادث ہوگی تو یا تو دوسری مخلوق کی وجہ سے حادث ہوگی اس بنا پر کہ ہر حادث کسی مخلوق کی مخلوق اور کسی

[illegible]

ويعني هذه الآيات على أن النكاح من صفات حقيقة كالعصم والقدرة إنما هي صفات  
المتكاملين على أنه من الصفات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتعالى  
تعالى كل شيء وسعاً وبعداً وقدراً بالإنسان ومحبوراً ومحبياً ونحو ذلك والحق  
في الزل هو مبدأ الخلق والعزلة والامانة والحياء وغير ذلك. وفي دليل على كون  
مقتضى أخرى من القدرة والارادة فإن القدرة وإن كانت نسبتها إلى وجودها  
وعدمه على السواء. لكن مع الفهم الزاوية يتخلف أحد الجانبين.

مگر تجھ اور ان داخل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کون چھٹی صفت ہے جیسے مگر اور قدرت (حقین صفت





ہے اور ممکن کے وجود اور عدم دونوں کا افسانہ ہوتا ہے اور نہ وہ کہ نہ ترجیح و تہرجیس ہے نہ یہ ممکن کہ ارادہ کا جس چیز سے قطع ہو جائے اسے وجود سے عدم پر راجع ہوتا ہے اور ممکن کا اثر بالفعول و عدم اسے اثر بالعدم سے ملتا ہے۔ "انہ اصغر اذا اراد ان یقول لداکت فی کون" سے ہیں اس مذہب کی تائید جملہ ہے اس لئے کہ اگر قدرت اور ارادہ شی کے لئے کافی ہوتا تو کہا جاتا کہ ارادہ ارادہ کیا کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو یہ چیز موجود ہو جاتی ہے مگر یہ نہیں کہ کسی جگہ نہ کہی گئے ہیں کہ جب وہ کسی چیز کے وجود کا ارادہ فرماتے ہیں تو یہ چیز نہیں ہوتا بلکہ یہی چکر ہوتا ہے بہت زیادہ نہیں بلکہ "انما امر" صرف تاکام ہوتا ہے "ان یقول لداکت" مگر میں چیز کو قائم فرماتا کہ نہ موجود ہو جب جب کسی فرد اپنے ہیں "کیونکہ" تو وہ چیز موجود ہوتی ہے اور یہی فرد ہی کہیں ہے معلوم ہوتا کہ ممکن کا اثر بالفعول و عدم ہے۔ میں مطلب سے جس قدر کہ اس فرد کا قدرت صفت بخیر ہے۔ ارادہ منت مخرج ہے و ممکن مغیر مخرج ہے۔ یعنی قدرت کے فعل سے وجود کا امکان ہوتا ہے۔ ارادہ کے فعل سے عدم کو عدم پر ترجیح دینا ہے اور منت مخرج کو ممکن کے فعل کے اثر سے شی بالفعول مخرج دینا ہے۔

ولما استدلوا بالاعتقادات المتکونین بالذات لا یجوز ان المتکونین کا متضرب فی ذات انفس ولب، فلیحک ان قریبہ شرم قائم امکنات، و هو معانی "استدلالی الجواب یقولون" و ای المتکونین متکونین بافعال و لکن جزوہ من اجزاءہ لا فی الزمان بل فی وقت وجودہ علی حسب حدیثہ و قد رتبوا لکن و بقاء و لا یزید، و المتکونین حادث بعد و انت الخلق کہ فی نعم و قدرہ و غیرہ معانی الصفات الذاتیہ یعنی "لایزم" و قد رتبوا قدم متکونینا لکون الخلق متکونینا حادثا۔

**ترجمہ** اور جب تک کہ میں کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال نہیں کیا کہ ممکن کا غیر ممکن کے تصور نہیں کیا جاتا مگر جیسے ضرب کا غیر مضرب کے پس اگر ممکن قدیم ہوگی تو ممکنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو معنی ہے اپنے میں قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ ممکن قدر سے کا عالم وہ اس کے ہر جزو کو ممکن اور محقق فرماتا ہے لیکن اس میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں تو ممکنات ان سے اب تکہ رہتی ہے اور ممکن حادث سے ضعیف کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کی صفات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے صفات حادث ہیں۔

## تشریح

مکون کو عارض کہنے والوں کا استدلال ہے کہ جس طرح منہ کا تعلق بزریرہ سے نہیں ہو سکتا اسی طرح تکوین کا تعلق سکون بخلق الہیہ کے تصور نہیں ہو سکتا۔ لہذا اگر تکوین قدیم اور ازلی ہوگا تو سکون کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ خیال ہے کہ چونکہ سکون اپنی عالم کا اپنے تمام افراد سمیت حادث ہوا ثابت ہو چکا ہے، مابق نے جس جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حامل یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور سکون اور مخلوق کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے و یقین کا حادث ہونا متعلق بخلق الہیہ تمام یعنی سکون اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے۔ صحت متفقہ یعنی تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں جس طرح ضرورت و قدرت وغیرہ صفات قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقہ تابعی مسمومات اور قدرات وغیرہ کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں کیونکہ بن کا تعلق حادث ہے اور مشق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے تبس مابق کی عبارت مذکورہ جواب پر واضح طور پر دلالت نہیں کر رہی ہے اس لئے اشارہ رحمۃ اللہ میرے اس عبارت کو جواب نہیں کہا بلکہ جواب مذکور کی طرف اشارہ فرمادیا۔ مابق کے لئے یہ عبارت اختیار کرنے کا زیادہ مناسب تھا ان شاء اللہ موصوف فی الازل بلکہ سکوننا انعام و نیک جزو صحت اجزاء فی وقت وجودہ یعنی اللہ حال عالم اور اس کے جزو کا اس کے وجود کے وقت میں متون اور مابق ہونے کے ساتھ ازل میں ہی متصف تھے البتہ غایت کا ظہور ازل کے بعد ہوا۔ جب مغرب تکوین کا سکون سے قطعاً قائم ہوا۔

وہذا الخفیت ما یقبل ان وجود انعام ان لم یقبل بذات اللہ فاقاد صغیرا من صفاتہ  
لزم تعطیل الصانع واستغناء عن تعاقب الخوارث عن الوجود وهو محال۔ وان قلت قائما  
ان الیمتدیم واللہ قدیم ما یقبل وجودہ بما فیلزم قدیم العالم وهو بالکل اولاً فلیک انکو  
ایضاً قدیم صام حد ولش التکوین المتعین بہ

## ترجمہ

اور یہ جواب مذکورہ اس جواب کی تحقیق سے جو بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا  
اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا کیا  
مقصود اور حوادث کے وجود کا موجب سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ خیال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو بخلق  
اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عام کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور  
یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہیے کہ تکوین بھی قدیم ہو۔ اس سکون اور مخلوق کے  
حادث ہونے کے باوجود اس سے متعلق ہے۔

## تشریح

صاحب عمدہ امام نور الدین بخاری نے جو امام مالکی کے نام سے مشہور ہیں، تکوین کے حادث  
ہونے پر اشارہ کے استدلال سے معاذ کر کے ہر سکون کے قدیم ہونے پر استدلال

پیش کیا ہے کہ عالم کے وجود میں بہن افعال میں (۱) عالم کے وجود کا ایک ذات اور اس کی کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو یہ صورت اس لئے باطل ہے کہ اس صورت میں صانع یعنی اللہ تعالیٰ کا بیکار رہنے پورا اور نام کا عالم پر لازم آئے گا نیز جو اس کا تعلق اور وجود سے مستثنیٰ ہونا لازم آئے گا (۲) دوسرا افعال ہے کہ وجود ہلک کا اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات قدریں میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق ہو اور قدیم صفت کے ساتھ نہ ہو تعلق عالم کے وجود کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو۔ نیز بھی باطل ہے کیونکہ عالم کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ (۳) تیسرا افعال ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی کسی قدیم صفت سے متعلق ہو۔ مگر قدیم صفت سے تعلق خود عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہو جس کا وجود اس قدیم صفت سے متعلق ہے۔ پھر جواب ہے کہ ایک طرح صفت محکوم بھی قدیم ہو اور اس کا قدیم ہونا اس محکوم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس کا وجود محکوم سے متعلق ہے۔ سنا رحمت اللہ فیہ نے اسی رحمت اللہ علیہ کے اشارہ کئے ہوئے جواب کو صاحب غفرہ کے اس جواب کی تحقیق کہا۔ اس لئے کہ مذکورہ جواب میں صرف صفت محکوم کو قدیم ہے اور نہ اس کے ساتھ اس کے تعلق کو حادث کہنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور صرف اتنی بات سے اس شعر کا استدلال لا سکتا۔ التکوین قدیم کا ان لفظ تکتون تک یفا مودع ہوا ہے۔ بر غنات صاحب غفرہ کے جواب کے کہ وہ ایک مقدمات کے بدل پر موقوف ہے جس کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً تعطیل، منع، استبعاد و حوادث عن الوجود از قدیم عالم وغیرہ کیونکہ ان کے لفظوں پر تو سب کا تعلق ہے۔

وما یقال من ان العقول بتعلق وجود الذکون بالذکویت قول بعد واثق اذا قلنا من ملامتین وجودہ بالذکوۃ الخ لایعزل ما یعلق بہ۔ نصیر نظریہ ان ہذا معنی التقدیم والعلوۃ بالذکوۃ عن ما یقول بہ ان فلا یستفاد ما عند المتکلمین والعلوۃ ما وجودہ اید ایما ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلاف ومجرد تعلق وجودہ بالذکوۃ لا یتلزم الوجود وث ہذا المعنی لایجوز ان یکون متصفاً ان الغیر صاۃ زاعماً دائماً ابداً واصلہ کما ذهب الیہ ان فلا یستفاد فیما ذکرنا قدیمہ من الممکنات کا نہیں ہوتا مثلاً۔

ترجمہ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ محکوم کے ساتھ ممکن کے وجود کے تعلق کا تاثر بین ممکن کے حدوث کا تاثر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو۔ تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فاسدہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ راہ حکمیں کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو۔ یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف فاسدہ اور محکوم کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اس بات سے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ فیکر محتاج ہوا غیر مستعداد ہو۔ اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدر یہ ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً یہ ہونے کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

**تشریح** صاحب کذب نے فیکرین کے حادث پر اشعر یہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعر یہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکون لازمی ہوگا تو ممکن کے وجود

کا تکون کے ساتھ حق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں ممکن یعنی عام کا ازل ہو لازماً آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعر یہ نے تسلیم کیا کہ تکون کے وجود کا تکون کے ساتھ حق ہوگا اس

کے ساتھ لازماً مستعد یہ ملائے گا جس کے وجود کا غیر سے خلق ہو وہ حادث ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تکون حادث ہے اگرچہ تکون ازل اور قدیم ہے۔ شارع مضارب موانع کے اس رد پر یہ شکاں وارد کرتے

ہیں کہ صاحب موانع نے حادث کا جو حق بیان کر رہا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلا جاتا ہے ممکن کے یہاں حادث کا یہ معنی مستزید نہیں۔ ان کے یہاں فصدوث سے حادث زمانہ یا ماضی ہوتا ہے

اور حادث کے معنی اس چیز کے جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو،

جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً یہ ہونے کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب فاعل سے متعلق ہے اس سے بالا یہاں یعنی اس کے ازود و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات

ہے۔ مگر اس کے دائمی اور لازمی ہونے کے سبب سے یہ بھی لازمی اور قدیم بالزمان ہے۔

فصل الا اثبات اصل وجود الہ علیہ الصلوٰۃ والسلام علیہ السلام واثبات وجودہ بکونیۃ اللہ تعالیٰ قولاً مختصراً

**ترجمہ** دل! جب ہم صالح سے اقتیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور میں دلیل سے ثابت کریں جو مدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ائمہ فانی کی فیکرین کے ساتھ اس کے وجود سے ممکن

کا قائل ہونا اس کے حادث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

**تشریح** صاحب کذب کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر ممکن یعنی عالم کا صالح غنار کا معلول اور مضموع ہونا ایسی دلیل

سے ثابت کریں جو مدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں ممکن کا تکون کے ساتھ خلق یقیناً ممکن کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قائل غنار کا معلول اور مضموع ہے اور قائل غنار کا معلول حادث یعنی مسبوق بالعدم ہوگا

[illegible]

ومن هنا يقال ان النقص على كل جزء من اجزاء الجسم شدة ان التردد على من زعمه  
يذهب بنصف الاجزاء كالهبوط وان فهم انما يقولون في هذا معنى عدم السبقين باعدام  
لا يبقى عدم تكونه بالغير.

**نثر حبیبر** طرف اشارہ کرتے ہیں کہ حبیبر نے اپنے تمام فنونِ ادبیہ کی مدد سے اپنے قلم کے ذریعہ ایک نیا عالم بنایا ہے۔

تشریح  
یہ نظریہ تو کراچیہ حصہ ہے درمیان میں شارع کیا توں نفسہ اذا اقتبعت الخ جو منہ حصہ شارع  
نے ان درمیان فرمایا تھا کہ تمہیں کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مبعوث بالعدم ہو وہ کوئی  
کی تائید نہیں کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے رمہ دشت کا معنی قطعیں کے نزدیک مبعوث بالعدم ہے بعض لوگوں نے  
کہا کہ مصنف دیکھ عالم کے ہر ہر جزئی کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزئی کی طرف کھوئی یعنی خروج معدوم الی الخ  
کی صاف کرنا ان فلسفہ کی نزدیک طوں اشارہ ہے جو بعض اراء مشدہ سہولتی کے دکر رہے ہوئے کے قائل ہیں  
وہ اگر قدر کے معنی ملکوں بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی ملکوں بالغیر نہ ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج  
ہونے کے ہوں تو علامہ کی نزدیک نہ ہوگی کیونکہ وہ مولی وغیرہ کے قدر مبعوث سہولت بالعدم رہے ہوئے کے  
قائل ہیں۔ تاہم بعض ملکوں بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ عالم کو ملکوں بالغیر یعنی اپنے وجود میں غیر میں  
کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

والله اعلم اننا لا نقصود ان يكون وجود المكون ذات وزائه معناه وان  
الضرب مع المضروب فان الضرب صفته اضافية لا يتصور بدون المضاعف  
الضارب والمضروب والتكوين صفته حقيقية هي مبداء الاضافة الى هي اخرى

فإنه لا بد من وجوده عند أحد ذواته فكيف يمكنه أن يقع في غير ذاته ثم  
كان القول بتحقيقه عند ذات المكون محققاً بغيره وأما أنه لا بد من وقوعه في ذات  
منه فإن ما ليس مستلزماً لغيره فلا يمكن تحقيقه بالمتقول ويحتمل أن لا بد من وجود  
الشيء معه إذ لو لم يتصوره لزم هو وجوده في نفس غيره فكيف يمكنه أن يقع في غير  
نفسه إلى وقت وجوده في غيره.

مترجم: ورد اصل یہ ہے کہ عمر بن عبد العزیز نے ان لوگوں کی ایک مجلس کے موجود کے تصور میں کہ خط مکہ آیا۔۔۔ کے ایک کونہ کی حیثیت میں ان کے ساتھ وہی سبب جو خطابی کے بموجب کے ساتھ حیثیت۔ یہ کہ ان کے غضب ایک اعتباری اور امتیازی صفت کے دونوں میں تدانی میں تھا۔ اب اور ضرورت کے بغیر ہم ان کے غضب کو ایک خاص اور انوکھی ایک حقیقی صفت سے ہمیں نہ نہت کا مودہ ہے جو امرای حلالی وجود کو کام ہے بعد از امتیازت میں ہے۔ ان تک کہ اگر اس شاندار ہونے میں اس وقت سے اس واقعے کو غلبہ سکون کے میں کے ہائے کا توں کثیر ہوگا۔ یہ بھی کہ انکار ہوگا ایسے اور غضب کا استدلال نہیں واقع ہوگا اس جواب میں ہوں کہ ابانہ۔۔۔ ہے کہ غضب ایک عرض ہے جس کا بقا و جمال ہے تو غفلت کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور غفلت اس امر کو پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ غفلت کو جو ضروری ہے کہ اس کے اگر وہ اور غفلت کو تو وہ غضب اور عدم ہوگا۔ یہ شان غفلت۔۔۔ کی کہ وہ غفلت کی وجہ سے اس کے غفلت کے ہائے جانے کے وقت تک اپنی رہے۔

تشریح: مصنف نے اپنے قول و نحو تکوینہ علیہ الخ، الخ کوئی کے حادث جو کہ اس کے متباد  
 کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس کا اصل وجہ کہ تو فیہ یسید نہیں رہنے کے کوئی کوئی  
 کے ساتھ وہی نسبت حاصل ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے یہاں تک کہ جس طرح ضرب کا متعلق غیر  
 مضروب کے نہیں ہوتا، اسی طرح اسے کوئی کے وجود کا متعلق نہ ہونے کے تصور نہیں کیا جاتا۔ مگر انہ کوئی نہ کی  
 ہوگی کہ کوئی غیر علیہ الخ ہونا لازماً ہوگا اور نیز ذکر نہیں ہوگا کہ ان کوں اور ضرب میں داخلہ لفظ اور عدد یہ ہر ایک  
 اضافی اور اعتبار صفت ہے جو نیز اشارہ ان کوں کے متعلق نہیں رہتا۔ کوئی کے لئے لفظ صفت ہے جو اضافی یعنی مزاج  
 العدم من العدم الی الوجود کا ہے۔ اور علت ہے جو علیہ امر انسانی یعنی اثر معدوم من العدم الی الوجود  
 نہیں ہے۔ جبکہ بعض مشائخ شہرہ کے کلام میں برسیہ میں تماشاً اس امر اضافی کو کوئی کہہ دیا۔ حالانکہ  
 کوئی بعینہ اس امر اضافی یعنی خارج معدوم کا نام ہوتا۔ تو اس صورت میں واقعی غیر ممکن کے کوئی کے  
 سے جاسے کہ قول بہ دھری اور ایک بدرجہ جزئیہ انکار ہوتا۔





اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جائے گی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی۔ لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ عالم کا خالق اور اس کا ماسخ ہے بہ خلاف مفروض ہے۔ اور لازم آئے گا کہ اے اللہ تعالیٰ اس کا مکون اور خالق نہ ہو۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ مخلوقوں کو نام دیا اور مخلوق جب میں مکون ہوگی تو اسے خالق کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی اور لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سوا کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق اسود ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ فعل در اسود خالق ہو۔ اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا فعل بھی ایک ہوگا۔

## تشریح

جب اللہ تعالیٰ نے دنیا کے لئے ہر مخلوق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هَذَا خَلْقُ اللَّهِ" اے اللہ تعالیٰ! ماڈا خلاق الذوات من دونك "اس کا مخرج" اے اللہ تعالیٰ! خلاق السموات والارض" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" اس میں خلق یعنی مخلوق ہے۔ اس لئے اس شعر نے کہا کہ خلق میں مخلوق ہے اور مکون میں مکون ہے۔ مصنف ذال کی تردید کرتے ہوئے نے فرمایا ہے کہ ہم مارتبہ کے نزدیک مکون اور مکون میں مابرت ہے شارج ڈنے مارتبہ کی طرف سے اس پر رد نہیں دیا کی ہیں پہلی دلیل جس کا معنی مخدوف ہے یہ ہے کہ مکون فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے۔ لہذا انکو بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہوگا جس طرح ضرب مذب کا در اکل ماکول کا غیر ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مکون میں مکون ہو تو لازم آئے گا کہ مکون از خود مفعول اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس مکون کے سبب جو میں مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہوا اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدر ہے۔ لہذا انکو جو کہ عالم سے قدریم ہوگا اور چونکہ قدریم صالح سے مستحق ہوتا ہے لہذا انکو صالح سے مستحق بھی ہوگا اور یہ ممکن ہے۔

(۱۰) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدریم ہونے اور اس پر حق در ہونے کے علاوہ اور کوئی نقص نہ ہو۔ کیونکہ مکون کے میں مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا۔ تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کوئی نہ ہوگا۔ اور جب مکون میں مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کی طرح مکون بھی حادث ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حادث کا قدریم محال ہے۔ لہذا انکو بھی ذات باری کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔ پھر باری تعالیٰ شایہ کے مکون اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ مکون: یکسر اتواؤ، وہی ہوگا جس کے ساتھ مکون قائم ہو۔

(۱۱) مکون کو میں مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سوا کا خالق اسود ہے۔

اس لئے کہ خلق تکوین سے اور سواد متکون ہے۔ درہب تکوین و متکون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی کب  
ہوں گے اور جب خلق و سواد ایک ہوں گے تو دونوں کا عمل بھی ایک ہوگا چنانچہ پھر کے سواد کا قافیہ وہ  
ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہوا جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے  
ساتھ سواد قائم ہوا وہ سواد ہے معلوم ہوا کہ اس پھر کے سواد کا قافیہ اسود ہے۔ اسی طرح قافیہ سواد وہ  
ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو۔ جن میں اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہوا وہ سواد  
کے ساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ فی سواد هذا الحجر ہے۔

و هذا كذا قدية على كذا كذا بقاير الفعل والمفعول ضم و ربا لكنا، يبعي مدائن  
ان يتأمل في مثال هذا المباحث ولا ينسب الى الراي السخري من مذهب الامصون ما تكون  
استحالة بد بنية قاهرة في عين من لا ادنى فيقول من ينسب كذا ما علمه يعلم بغير  
لنا في العلماء وحلا في العقول وان من قال يتكويث عين المتكون اراد ان الفاعل  
او الفعل مثبتا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واقاما بمعنى ان الذي يجر عنه المتكويث  
والايجاد ونحو ذلك فهو مراعاتي يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول  
وليس مراعاتي مقارن للمفعول في الخارج، ولم يرد ان مفهوم المتكويث هو لمينيه  
مفهوم المتكويث لتلزم المبالغة، وهذا كما يقال ان اوجود غير الماهية في الخارج  
بمعنى ما ليس في الخارج الماهية تحققت، والماهيبة المستلزمة بالوجود تحققت آخر من  
يجمع اجزاء الفاعل والمفعول كالجسم والسود وبل الماهية اذا كانت فكر جاعل ووجود  
فكها متغيران في العقل، يعني ان لا عقل ان لا حقا الماهية دون الوجود والماهيبة  
فلا يتم ابطال هذا انراي الا بافتات ان المتكويث الاشياء وصدورها عن البرهان  
ينزف على صفة حقيقية كالمتبادات مذبذبة للقدرة والارادة

ترجمہ اور یہ سب فعل اور مفعول کے دو ہم تغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تفسیر ہے۔ لیکن  
عقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور سنجیدگی سے  
کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیع ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سمجھ  
ہو جس میں حاصل ہے بلکہ اسے چاہیے کہ اس کے کام کا اجماع معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء  
کے اختلاف کا محل بن سکے اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین متکون ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل  
جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی خارج نہیں، غرض میں نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ معنی

جس کو کوئین اور ایما دو غیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو ایک اعتباری چیز ہے۔ بلا فضول ان طرف فاعل کی نسبت کے عقل میں حاصل ہوتی ہے۔ ایسا امر نہیں جو فضول کا معنی پر جو فارح میں حقیقت موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کوئین کا مضمون بعینہ وہی ہے جو ممکن کا مضمون ہے۔ جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محامات لازم میں اور یہ اسے کہہ سکتا ہوتا ہے کہ جو فارح میں عین ہائیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ فارح میں ہائیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود لازم ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں۔ جس طرح سے قابل اور مفعول مثلاً جسم اور سود ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ہائیت کا سبب بھی کون ہوگا تو اس کا کوئی ایسا وجود ہے۔ ہائیت دونوں ذہن میں باہمی ساختہ ہے۔ جس کو زبان کے لئے یہ ممکن ہے کہ ہائیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس راستے کا بطلان نہایت کئے بغیر ممکن ہے۔ یہاں کہ اسباب و کائناتوں اور یہی خیال ہے کہ ان کا صدور ایک ہی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے۔ ذات ماری کے ساتھ قائم ہے۔ قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

**تشریح** قولہ: و هذا لتبديا جو کچھ فضول اور مفعول کے درمیان مغایرت دہی ہے اور ہائیت اس کے مقام نہیں ہونے اس لئے شارع کو نے ہر کائنات اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از سر دلائل نہیں ہیں بلکہ غیبات ہیں۔

قولہ: لکن یہی حق ہے۔ جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کچھ فرمایا ہے۔ یہ فرمایا کہ ہر امر غیرہ کے نزدیک کوئین مکول کا غیر ہے۔ ہر کوئی مکول ہے اس میں اسے اس شے کو اپنا ماننا اور انہیں کوئین کے ہیں مکول ہونے کا قائل ٹھہرنا۔ اس لئے شارع رحمۃ اللہ علیہ اولاً مصنف پر اعتراض کرنے میں اور پھر اشعرہ کے قول کی توجیہ کرتے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح کوئین کے مکول کے درمیان مغایرت ہو سکتا ہے جس کا انکار رسولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے جو مانیکہ اشعرہ میں سے واضح مطالبہ اصول اس کا انکار کریں۔ ہذا مصنف کو اشعرہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہیے جس کا کتاب جو ناہر میں ہے۔ بلکہ اشعرہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے نہیں کرنا چاہیے جس میں عقلا کے اختلاف کی گنجائش ہو۔ اور اگر وہاں ممکن نہ ہو تو اشعرہ کے حوالے سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہیے۔

قولہ: فان من قال انہ اشعرہ کے کوئین کو عین مکول کہنے کی توجیہ ہے جس کا ماس ہے کہ کوئین کو عین مکول کہنے سے اشعرہ کی مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مضمون ایک ہی ہے بلکہ مادیہ نے کہا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جبہ کوئی فعل واقع کرتا ہے۔ مثلاً شارع کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو شارع

میں صرف خارج اور مضروب موجود ہوتے ہیں۔ وہ مطلق جس کو ضرب سے تفسیر کیا جائے ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ قوت ضرب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح محکوم میں محکوم اور محکم اور ملکیون، یعنی الود کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتا ہے خارج میں ملکیون، یعنی الود سے علیٰ ہذا جو مضروب اور محکوم کے عین ملکیون ہونے کا یہ مطلب یہی ہے جیسے کہ انما ہے کہ خارج میں ماہیت کا جو ذہن ماہیت ہے اس کا یہ مطلب یہی ہے نہیں ہونا کہ ماہیت اور وجودی ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو وروج دام کی جو صفت ماہیت کو خارج ہونے سے اس کا دور سرکشی ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلاً جملہ اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ اس کا سبب بھی خارج میں کون اور قبول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ غلطی میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے۔ ہاں ذہن میں دونوں باہم مغایرت ہو سکتے ہیں کیونکہ ماہیت مادہ الہی ہو تو کہہ سکتے ہیں اور وجود الہی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک کا درجہ سے بے خبر تصور کر لے۔

قولہ فلا یتما نطال هذا الود الود یعنی جب ملکیون کے بیچ ملکیون ہونے سے متعجب کی مراد یہ ہے کہ خارج میں ملکیون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو ملکیون کا ضد ان قرینہ دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے تو اوپر ذکر کردہ بات پر یہ دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا جب تک کہ باری تعالیٰ سے شبہ کا ضد دیا جیسی صفت پر موقوف ہو انابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہوا ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے محکوم اور محکوم کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعر باس کا حکم نہیں آئے۔ بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار کو معاذ کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب محکوم کا حقیقی صفت ہو انابت ہو جائے گا تو یہ فیض طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری سے ساتھ حوادث کا قائم حال ہونے کی وجہ سے انہی بھی ہوگی جب کہ محکوم (عالم) انہی نہیں ہے۔ تو محکوم وجود خارجی میں بھی ملکیون کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توضیح پر مزید اعتراض کرنے میں کہ اگر ملکیون اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ محکوم اور ملکیون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہیے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصدر ان قرینہ دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا

دونوں ذہنی کے نزدیک باطل ہے تو کسی طرح تکوین کا بھی انسانی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

والحقین ان یقولوا بقاء علی غفلة الارادة بوجود المقدور لو لم وجوده انما سبب الخلق انما یبانی، واداسب انی القادر یمن الخلق والتکوین ویخود انما یفقیهہ  
تکوین الایات بحیث یفقیہہ قد یتم بوجود المقدور لو لم یتم الخلق بحسب خصوصیات  
المقدورات وخصوصیات الایات الخالی کالمضروب والکون یتم والایات والارما لا یتم وغیر ذلک  
وہذا یحکم دانت اہم

**ترجمہ** اور یقین یہ ہے کہ ارادہ کے ملنے پر تھہرنے کے بعد اس کے وجود کے وقت ممکن تھا کہ  
کائنات کو خلق نہ کرتے بلکہ طرز منسوب ہو تو اس کو نہایت کا ایک کام تھے اور جب قادر کی  
مرتب منسوب ہو تو فیض و برکت پر پہنچا ہے پس تکوین کی حقیقت ذاتِ باری کا اس کی نسبت سے  
ہو گیا۔ اس کی قدرت و خلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو، بعد خاص  
خاص مقدرات کے اعتبار سے خاص خاص افعال ہیں تصور تدریجی ایجاد، ایات وغیرہ اسے افعال  
محقق ہوتے ہیں، فہم ہونے کے نزدیک نہیں۔

**تشریح** اس عبارت سے شارح رحمت اللہ علیہ اشعر کے اس مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے  
ہیں کہ تکوین امر بمقدور ہے۔ میں یقین ہے کہ علم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا وجود وقت میں  
ہے اس وقت میں جس میں ارادہ الہی کے مطابق نہیں کے وجود کے قدرت کا یقین ہی خلق اور تکوین ہے۔  
اور جب کہ خلق امر انسانی اور اعتباری ہے لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدرات اور  
مقدورات سے قدرت کا یقین ہونے سے اعتبار سے اس کے ایک ایک نام ہیں۔ مثلاً اگر مقدور و رزق ہے تو  
اس سے قدرت کا لہجہ تدریجی کہلاتا ہے اور اگر مقدور و ضرورت ہے تو اس سے قدرت کا خلق تصور کیا جاتا  
ہے اور اگر مقدور و حق ہے تو اس سے قدرت کا خلق حیا کہلاتا ہے۔ و غیرہ معنی ذلک۔

واما کون کل من ذلک حقیقہ مفقودہ، ولہذا فیما یفقد وہ بعض علمہ کما دراء اللہ  
وہی، لکن یبطل من ذلک لہ نکتہ متغیرہ ولا قرب ما ذہب القوم المحققون  
منہم وھذات سریرہ الحکمی الخ، لکن وہ ان یقولوا بالخیوة یسعی احقر ویرکلو  
امانہ واما الصورة تصورہا وبالمررت خوارق الخ غیر ذلک، فالنکتہ کہ وہ انما یفقد  
مخصوصیۃ الخلق۔

**ترجمہ** اور برائے میں سے ہر ایک کا خلقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض

ہمراء ماوراء النہر مغرور ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی کثیر جمع ہے اور اقرب الی انصوبہ ان میں سے  
 نقیض کا مذہب ہے درودہ کہ سب کا حائل نکونہ ہے۔ اس لئے کہ اگر نکونہ کا قہ سے خلق ہو تو  
 احد کہا جاتا ہے اور موت سے خلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے خلق ہو تو رزق کہا جاتا ہے۔  
 وسمیع نکونہ میں اور انمول کی خصوصیت تعاضات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

[illegible]

قولہ، ذات احکام سے مراد اس کے پہلے ملاحظہ شدہ عقیدہ کی غرض سے ہے کہ مطلق خدا کا حکم کمال نہیں بلکہ خدا کا حکم کمال ہے۔ جہاں خدا کا حکم کمال ہے۔ اگرچہ خدا کا حکم کمال نہیں ہے۔

والارادة صفة لله تعالى واليه قاطعة من انما يكون في ما كهد وتحقق الارادة لله تعالى  
قد يمتد اليه فانه ينفذ في نفسه ما شاء من اوجبه دون وجبه دون وقسم  
الكمالات الفلاسفة من ان الله تعالى موجد وان الله تعالى بالارادة والحق والحق  
من الله ويريد بان الله يصفه وجعل له من الله ما يريد في كل حال من الله  
والله اعلم من امره وان الله جاد في ذاته.

اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی نرلی صفت ہو جس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو مانگتے ہیں۔  
 کہ جو اس لئے در اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدر صفت ثابت کر نیکی کے مکرر ذکر کیا جو سکونات  
 کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کے مقتضی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ  
 اللہ تعالیٰ سوجب بالذات ہیں۔ فاعل بالارادہ وار اختیار نہیں ہیں در ایسا بھی نہیں جیسا کہ غلام کہتے  
 ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ (مستصف ہوئے کی وجہ سے) نہیں اور جیسا  
 نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں۔



بعد ارادہ جو کہ قدیم ہے رائل نہیں ہوگا بلکہ اس شئی کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق رائل ہوگا۔ اور لائق تھا  
سے لہذا قدیم کا رائل ہونا لازم نہیں آئے گا۔

نیز جب ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور شئی کی صفت جو رائل نہیں ہوتی ہے تو بخاریہ کی بھی تردید ملے گی  
جو اللہ تعالیٰ کو مرید ملاتا کہنے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ارادہ میں ذات واجب ہے۔ اسی طرح ارادہ کو اللہ  
باری کے ساتھ قائم ماننے سے بعض مترشحہ مثلاً اہل جبال اور عبد العجبار معتزلی کی تردید ہو گئی جو کہتے ہیں کہ  
اللہ تعالیٰ مرید میں ایسے ارادہ کی وجہ سے جو حادث ہے کسی شخص اور موصوف کے ساتھ قائم نہیں۔ نیز ارادہ کو  
رائی کہنے سے کرامیہ کی تردید ہو گئی جو ارادہ کو حادث کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ  
حوادث کا قیام جائز ہے۔

قولہ: النجار یبہ ان محمد بن حنین بن حنین کی طرف منسوب ہے بعض لوگوں نے کہا کہ معتزلہ ہی کی  
ایک جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ معتزلہ کے علاوہ مستقل ایک جماعت ہے  
والدین علی ما ذکرنا الآیات الفاطمۃ بانہ صفة الارادة والمشیۃ لله تعالیٰ مع  
النظم بلزوم قیام صفة الشئ بہ، واعتناع قیام الخوارق بذاتہ تعالیٰ، والاعتناع  
العالم وجودہ علی الوجه، از وقت الاصحح دلیل علی کون صانعہ قادرٌ مبدعٌ  
وکن احد و شہ اذ و کون صانعہ موجبا بالذات لزوم قدمہ ضروریۃ امتناع  
تخلف المعلول عن علتہ الموحیۃ۔

## ترجمہ

اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی ذات کے ساتھ قائم  
ہے اشی کی صفت کا اس لئے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام  
محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور شہیت  
کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور سہوڑ صنگ پر اس کا وجود  
اس کے صانع کے متادیر ممتاز ہونے پر دلیل ہے۔ اور اسی طرح سے اس کا حادث بھی اس  
لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا۔ کیونکہ معلول کے اپنی علت  
موجبہ سے تخلف کا متغیر ہونا یقینی ہے۔



## تشریح

ارادہ کے انہی صفت ہونے اور ذات باری کے ساتھ قائم ہونے پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف ارادہ اور مشیت کی اسناد موجود ہے۔ جس سے ارادہ اور مشیت کا اللہ تعالیٰ کی صفت ہونا معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ”فَعَالَىٰ لَمَّا يُرِيدُ“ ”میرید بحکم الیر“ اور ”يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ“ وغیرہ۔

دوسری جانب یہ بات یقینی ہے کہ شیئ کی صفت شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ لہذا اصفت ارادہ بھی ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے، اس لئے لامحالہ باری تعالیٰ کی صفت ارادہ قدیم اور ازلی ہوگی۔

باری تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کے ثبوت پر عالم کا نظام اور انوکھے طرز پر اس کا وجود بھی دلیل ہے۔ اس لئے کہ بغیر ارادہ اور اختیار کے کوئی شخص ایک بھی انوکھا اور عجیب فعل صادر نہیں کر سکتا۔ چہ بہ نتیجہ ہے مثلاً یہ فعل عجیب اس سے صادر ہوگا۔

تیسری دلیل باری تعالیٰ کے لئے ارادہ و اختیار کے ثبوت پر عالم کا حادث ہونا ہے۔ جس کی توجیہ یہ ہے کہ جس سے کوئی فعل اس کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہو۔ اس کو فاعل یا مصادقہ اور فاعل مختار کہتے ہیں اور فی عمل مختار کا معلول حادث یا زمان ہوتا ہے اور جس سے فعل کا صدور اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہو۔ اس کو فاعل موجب اور فاعل بالاجاب اور علت موجب کہتے ہیں۔ جیسے آگ احراق کے لئے علت موجب ہے اور معلول کا انجی علت موجب سے مختلف نہیں ہوتا۔ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ علت موجب موجود ہو اور اس کا معلول غار ہو جبکہ جب سے علت ہوگی اسی وقت سے معلول کا وجود ہوگا۔ پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہوں، بلکہ فاعل بالاجاب اور علت موجب ہو تو چونکہ علت موجب سے معلول کا مختلف نہیں ہوتا لہذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم بھی ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہیں۔ لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ اہل ہے۔

حصہ اول قدامت



# بیان القوائد فی شرح العقائد

تحریر و تالیف مولانا محمد رفیع الدین صاحب دارالافتاء دارالحدیث دارالعلوم دیوبند  
غیرت علی گڑھ سابق قاضی مشہور مدرسہ اسلامیہ دارالعلوم دیوبند

حصہ دوم

تالیف

مولانا نجیب الدین صاحب دارالحدیث  
دارالعلوم دیوبند

مکتبہ شریعہ اسلامیہ

دارالحدیث دارالعلوم دیوبند

# پیش لفظ



نعمتہ دہلی علیٰ رسولہ الکریم : صاحب مدد الدین فقہ زائفی کی بابرہ تالیف شرح فقہ نسفی کو اپنی خصوصیات اور اس فقہی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت اور مقبولیت کسی اور کتاب کو کم ملی ہے ۔

اس کتاب میں جب دارالعلوم دیوبند میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے واقف افراد بیروہ ویک گیا تو اس وقت کتاب کی خواہش کا تازہ ہو اور دل میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا داعیہ پیدا ہوا مگر اپنی علمی کمزوری اور اندر بسی مصروفیت کے سبب کئی سال تک کام شروع نہ کر سکا اور جب شروع کیا تو فرائض سمیت کے باعث مسلسل برقرار نہ رہ سکا اور اس طرح کئی سالوں میں کتاب کی تشریح و تہلیل کا کام مکمل ہوا ۔

اس شرح میں اصل عبارت پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور اس بات کی کمالی کوشش کی گئی ہے کہ بات سرمد حق عبارت تک محدود رکھی جائے اور دقیق علمی التفسیرات معنایں کو آسان عبارت میں مرتب انداز میں پیش دیا جائے تاکہ طلبہ کو ہم کتاب میں دشواری نہ ہو پھر حال کتاب جیسی جی ہے آپ کے سامنے ہے اپنی ہلاط کے مطابق کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی کوشش کی ہے اس کوشش میں کسی حد تک کامیابی ملی ہے اس کا فیصلہ تادمین ہی کر سکیں گے ۔

بڑی اہمیت ہوگی اگر یہ اپنے ان کرم فرائض کا شکریہ ادا نہ کر دیں کہ یہ تمہارے لئے ہے اور ان سببہ کرنے کی جہت خطا کی تصویر ساز و محکم ہونا یا استحقاق صاحب بیوری درودنا عبدالمجید رحمۃ اللہ علیہ استاد دارالعلوم دیوبند کا یہ تسدول سے محنتوں پر جس کے شعوروں سے مجھے بہت کچھ روشنی ملی وہ ان حضرات نے اسے غور و فکر کتاب کی قدر افزائی فرمائی ۔

بڑھنے والوں سے دشوار است ہے کہ راقم کو وہ ذخیرے عموماً نہ فرمائیں ، دعا ہے کہ جو رور و گارانیے فضل سے یتیمات کو حسنت میں تبدیل فرماتے ہیں وہ غفلتیں کی دغاؤں کی برکت سے اعتراف کی اس کاوش کو عید کیلئے نفع بخش بنائے اور اپنی دعا کے اور شرب قبول سے آئندہ آمین

برائے نامہ صرف

۱۴۴۳ھ مطابق ۱۴۴۳ھ ۱۴۴۳ھ  
دارالعلوم دیوبند

## فہرست مضامین بیان الغرر حصہ ۱

| نمبر | مضامین   | صفحہ | نمبر | مضامین   | صفحہ |
|------|--|------|------|--|------|
| ۱    | آخرت میں بدل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے                | ۹    | ۱۶   | جدید کو اپنے افعال کا خالق کہنے کی تاویل   | ۱۶   |
| ۲    | رویت باری کے امکان پر عقلی دلیل                            | ۱۱   | ۱۷   | مستزاد مشترک نہیں ہیں  | ۱۷   |
| ۳    | دو دگر رویت کی طرح مشترک قرار دینے پر جواز اعتراض          | ۱۱   | ۱۸   | مستزاد کے نزدیک جدید اپنے افعال کا خالق ہے   | ۱۸   |
|      | اور اس کا جواب   | ۱۲   | ۱۹   | جدید کے خالق افعال ہونے پر مستزاد کے استدلال کا جواب                                   | ۱۹   |
| ۴    | رویت باری کے امکان پر عقلی دلیل                            | ۱۲   | ۲۰   | تقدیر کے معنی کا بیان  | ۲۰   |
| ۵    | رویت باری کے امکان پر ایک لطیف استدلال                     | ۱۸   | ۲۱   | امر و نہی اور اذی و اذی کے معنی اور عدم ارادہ کے درمیان مستزاد کا لزوم کا دعویٰ غلط ہے | ۲۱   |
| ۶    | امکان رویت کی پہلی دلیل پر مستزاد اور جملہ اعتراضات        | ۱۹   | ۲۲   | مسئلہ جبر و اختیار   | ۲۲   |
| ۷    | امکان رویت پر مذکورہ اعتراض کا جواب                        | ۲۰   | ۲۳   | علم الہی و ارادہ الہی کے علم ہونے پر ایک اعتراض کا جواب                                | ۲۳   |
| ۸    | آخرت میں مومنین کو اللہ کی رویت ہونے کا ثبوت               | ۲۱   | ۲۴   | جدید کے خالق قرار ہونے پر جبر کے اعتراض کا جواب  | ۲۴   |
| ۹    | رویت کے حوالے ہونے پر مستزاد کی دلیل سے جواب               | ۲۲   | ۲۵   | اعتراض کا جواب   | ۲۵   |
| ۱۰   | امکان رویت پر مستزاد کا مستند اور اس کا جواب               | ۲۳   | ۲۶   | خلاق اور کسب کے درمیان فرق کا بیان   | ۲۶   |
| ۱۱   | رویت کے ممکن نہ ہونے پر مستزاد کی عقلی دلیل اور اس کا جواب | ۲۳   | ۲۷   | استطاعت فعل کا حقدار ہے  | ۲۷   |
| ۱۲   | امکان رویت پر استدلال و قرآنی دلائل                        | ۲۴   | ۲۸   | تکلیف کا مدار استطاعت یعنی سلامت استیلا پر ہے  | ۲۸   |
| ۱۳   | امکان رویت پر استدلال اور اس کا جواب                       | ۲۵   | ۲۹   | مالا یطعن کی بحین نہیں ہیں   | ۲۹   |
| ۱۴   | امکان رویت پر استدلال اور اس کا جواب                       | ۲۶   | ۳۰   | تکلیف مالا یطعن جائز ہے واقع نہیں ہے   | ۳۰   |
| ۱۵   | امکان رویت پر استدلال اور اس کا جواب                       | ۲۷   | ۳۱   | تکلیف مالا یطعن کے عدم وقوع پر اعتراض اور اس کا جواب                                   | ۳۱   |

| صفحہ | مضامین   | صفحہ | مضامین  | نمبر |
|------|--|------|---|------|
| ۹۷   | سار جہان پر مسکراہ کے شبہ کا ازالہ             | ۴۸   | حلیف مانا بطلاق کے ممکن نہ ہونے پر بعض لوگوں    | ۳۰   |
| ۹۹   | تاریخ کی حقیقت اور اس کا بطلان                 | ۴۹   | کے استدلال کا جواب                              | ۳۱   |
| ۱۰۰  | وزن اعمال پر ستر لاکھ کے شبہ کا جواب           | ۵۰   | چر شخص کی موت کا وقت متعین ہے                   | ۳۲   |
| ۱۰۱  | بندوں کے اچھے برے اعمال درج کے جانے میں        | ۵۱   | مقتدایا کی موت اپنے اعمال پر ہوتی ہے            | ۳۳   |
| ۱۰۲  | عزیز کوثر                                      | ۵۲   | حرام کے وزن پر جس کے بارے میں شاعر اور          | ۳۴   |
| ۱۰۳  | پنا صراط                                       | ۵۳   | ستر لاکھ اختلاف رزق کے معنی میں اختلاف ہو سکتا  | ۳۵   |
| ۱۰۵  | جنت اور دوزخ برحق ہیں                          | ۵۴   | ستر لاکھ کے بیان کردہ رزق کے معنی پر اعتراض     | ۳۶   |
| ۱۰۵  | جنت اور دوزخ کے مسکراہ کی دلیل کو جواب         | ۵۵   | حرام کے وزن پر ہونے پر اس عود کا مستند لال      | ۳۷   |
| ۱۰۶  | جنت اور دوزخ پیدا کی جائیگا میں                | ۵۶   | چر شخص ہوا رزق اور اور امیر کو دے گا            | ۳۸   |
| ۱۰۸  | جنت کے فی الہی موجود نہ ہونے پر ستر لاکھ کے    | ۵۷   | جواب و اختلاف کے معنی میں استدلال اور ستر لاکھ  | ۳۹   |
| ۱۱۰  | استدلال کا جواب                                | ۵۸   | اختلاف  | ۴۰   |
| ۱۱۰  | جنت و دوزخ اور ان کا ثواب و عذاب الہی ہے       | ۵۹   | استدلال کے بیان کردہ معنی پر ستر لاکھ کے اعتراض | ۴۱   |
| ۱۱۲  | کہا کر کہا میں                                 | ۶۰   | کا جواب   | ۴۲   |
| ۱۱۳  | مرگب کبیرہ میں ہے                              | ۶۱   | اصلی کعبہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں              | ۴۳   |
| ۱۱۳  | ستر لاکھ کے نزدیک مرگب کبیرہ زمون ہے           | ۶۲   | افدخان پر کسی چیز کا واجب ہونا بے معنی بات ہے   | ۴۴   |
| ۱۱۳  | نہ کا ندر                                      | ۶۳   | عالم آخرت کے دو حصے ہیں                         | ۴۵   |
| ۱۱۳  | غواہ کے نزدیک مرگب کبیرہ کا فر ہے              | ۶۴   | قر عالم پر رزق کا نام ہے                        | ۴۶   |
| ۱۱۳  | مرگب کبیرہ کے بارے میں غواہی الہی ستر لاکھ     | ۶۵   | عذاب قبر و نعیم قبر اور سوال پر کبیرہ برحق ہے   | ۴۷   |
| ۱۱۳  | کے اختلاف کی بنا پر                            | ۶۶   | ستر لاکھ اور روافض کا عذاب قبر کے اکار و        | ۴۸   |
| ۱۱۳  | مرگب کبیرہ کے میں ہونے پر ایمان حق کے دلائل    | ۶۷   | اس کا جواب                                      | ۴۹   |
| ۱۱۴  | مرگب کبیرہ کے نہ مومن نہ کافر ہونے پر ستر لاکھ | ۶۸   | بہت جہد الموت مقتضائے ہر دل واجب نہیں           | ۵۰   |
| ۱۱۴  | کی دلیل کا جواب                                | ۶۹   | بہت کی کیفیت کا بیان                            | ۵۱   |
| ۱۱۴  | مرگب کبیرہ کے کافر ہونے پر ستر لاکھ            | ۷۰   | معاذ جہانی حق ہے                                | ۵۲   |

| صفحہ | مضامین  | صفحہ | مضامین                               | صفحہ |
|------|---|------|--------------------------------------|------|
| ۱۵۷  | ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنی نصوح کا مطلب    | ۸۵   | اہل حق کے نزدیک شرک کے معنی پر بحث   | ۶۷   |
| ۱۰۰  | ایمان شرعی کے دو حصوں پر انجیل اور مذہب       | ۸۶   | قابل ممانعت ہے                       | ۶۸   |
| ۱۶۲  | تقدیر کے اعتبار سے ایمان کے ایک اشکال کا دفعہ | ۸۷   | مفسر کے نزدیک حضرت صنادید ان کا کہنا | ۶۹   |
| ۱۷۵  | ایمان اور اسلام ایک ہی چیز ہیں                | ۸۸   | سابقہ خاص ہے جس سے بدلے کو یہ کہیں   | ۷۰   |
| ۱۶۷  | ایمان اور اسلام کے ایک اور فرق                | ۸۹   | بعض ائمہ کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے   | ۷۱   |
| ۱۶۸  | تقدیر یعنی ایمان و عمل کے اختلاف              | ۹۰   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۲   |
| ۱۶۹  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۱   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۳   |
| ۱۷۰  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۲   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۴   |
| ۱۷۱  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۳   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۵   |
| ۱۷۲  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۴   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۶   |
| ۱۷۳  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۵   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۷   |
| ۱۷۴  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۶   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۸   |
| ۱۷۵  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۷   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۷۹   |
| ۱۷۶  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۸   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۰   |
| ۱۷۷  | رسالت کی حقیقت                                | ۹۹   | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۱   |
| ۱۷۸  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۰  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۲   |
| ۱۷۹  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۱  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۳   |
| ۱۸۰  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۲  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۴   |
| ۱۸۱  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۳  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۵   |
| ۱۸۲  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۴  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۶   |
| ۱۸۳  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۵  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۷   |
| ۱۸۴  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۶  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۸   |
| ۱۸۵  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۷  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۸۹   |
| ۱۸۶  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۸  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۰   |
| ۱۸۷  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۰۹  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۱   |
| ۱۸۸  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۰  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۲   |
| ۱۸۹  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۱  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۳   |
| ۱۹۰  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۲  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۴   |
| ۱۹۱  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۳  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۵   |
| ۱۹۲  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۴  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۶   |
| ۱۹۳  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۵  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۷   |
| ۱۹۴  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۶  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۸   |
| ۱۹۵  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۷  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۹۹   |
| ۱۹۶  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۸  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۱۰۰  |
| ۱۹۷  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۱۹  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۱۰۱  |
| ۱۹۸  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۲۰  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۱۰۲  |
| ۱۹۹  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۲۱  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۱۰۳  |
| ۲۰۰  | رسالت کی حقیقت                                | ۱۲۲  | مفسر کے نزدیک وہی غلطی جائز ہے       | ۱۰۴  |

| صفحہ | مضامین   | صفحہ | مضامین | صفحہ |
|------|--|------|--------|------|
| ۲۳۲  | بزرگ پر محنت کے جواز میں اختلاف                | ۱۹۱  | ۱۰۳    | ۱۰۳  |
| ۲۳۸  | سمن کے بارے میں محققین کا قول                  | ۱۹۲  | ۱۰۴    | ۱۰۴  |
| ۲۴۲  | عشرہ مبشرہ                                     | ۱۹۳  | ۱۰۵    | ۱۰۵  |
| ۲۴۱  | مسح علی النقیص کے جواز کا قول اہل السنہ کی     | ۱۹۴  | ۱۰۶    | ۱۰۶  |
| ۲۴۱  | علامات میں سے ہے                               | ۱۹۴  | ۱۰۷    | ۱۰۷  |
| ۲۴۲  | نسیب بزرگ حرام نہیں                            | ۱۹۳  | ۱۰۸    | ۱۰۸  |
| ۲۴۴  | کوئی دل نبی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا         | ۱۹۴  | ۱۰۹    | ۱۰۹  |
| ۲۴۴  | نبی کا مرتبہ نبوت افضل ہے یا اس کا مرتبہ ولایت | ۲۰۳  | ۱۱۰    | ۱۱۰  |
| ۲۴۴  | باہجین کی تردید                                | ۲۰۴  | ۱۱۱    | ۱۱۱  |
| ۲۴۴  | فصوص کو ان کے جوہر میں پر محمول کیا جائے گا    | ۲۱۲  | ۱۱۲    | ۱۱۲  |
| ۲۴۸  | کنبہ و سنت کے فصوص کو رد کرنا کفر ہے           | ۲۱۳  | ۱۱۳    | ۱۱۳  |
| ۲۵۰  | اشد کی رحمت سے ایسی دوسری کے مذاہب             | ۲۱۴  | ۱۱۴    | ۱۱۴  |
| ۲۵۰  | بے خوبی کفر ہے                                 | ۲۱۵  | ۱۱۵    | ۱۱۵  |
| ۲۵۳  | ایصال ثواب احادیث و آثار سے ثابت ہے            | ۲۱۸  | ۱۱۶    | ۱۱۶  |
| ۲۵۵  | قدر تعالیٰ ہندوں کی دعا قبول فرماتا ہے         | ۲۲۰  | ۱۱۷    | ۱۱۷  |
| ۲۵۶  | دنیا سے متعلق کفر کی دعا قبول ہوتی ہے          | ۲۲۲  | ۱۱۸    | ۱۱۸  |
| ۲۵۸  | اجنباء کی مساک میں جاوا احتیاط میں             | ۲۲۵  | ۱۱۹    | ۱۱۹  |
| ۲۵۹  | اجنباء میں خطا واقع ہونے کی دلیل               | ۲۲۶  | ۱۲۰    | ۱۲۰  |
| ۲۶۳  | ملائیگی کی افضلیت پر مسند زور اور فلاسفہ کا    | ۲۳۶  | ۱۲۱    | ۱۲۱  |
|      | استدلال اور اس کا جواب                         | ۲۳۶  | ۱۲۲    | ۱۲۲  |
|      |  |      | ۱۲۳    | ۱۲۳  |
|      |  |      | ۱۲۴    | ۱۲۴  |
|      |  |      | ۱۲۵    | ۱۲۵  |
|      |  |      | ۱۲۶    | ۱۲۶  |
|      |  |      | ۱۲۷    | ۱۲۷  |
|      |  |      | ۱۲۸    | ۱۲۸  |
|      |  |      | ۱۲۹    | ۱۲۹  |
|      |  |      | ۱۳۰    | ۱۳۰  |
|      |  |      | ۱۳۱    | ۱۳۱  |
|      |  |      | ۱۳۲    | ۱۳۲  |
|      |  |      | ۱۳۳    | ۱۳۳  |
|      |  |      | ۱۳۴    | ۱۳۴  |
|      |  |      | ۱۳۵    | ۱۳۵  |
|      |  |      | ۱۳۶    | ۱۳۶  |
|      |  |      | ۱۳۷    | ۱۳۷  |
|      |  |      | ۱۳۸    | ۱۳۸  |
|      |  |      | ۱۳۹    | ۱۳۹  |
|      |  |      | ۱۴۰    | ۱۴۰  |
|      |  |      | ۱۴۱    | ۱۴۱  |
|      |  |      | ۱۴۲    | ۱۴۲  |
|      |  |      | ۱۴۳    | ۱۴۳  |
|      |  |      | ۱۴۴    | ۱۴۴  |
|      |  |      | ۱۴۵    | ۱۴۵  |
|      |  |      | ۱۴۶    | ۱۴۶  |
|      |  |      | ۱۴۷    | ۱۴۷  |
|      |  |      | ۱۴۸    | ۱۴۸  |
|      |  |      | ۱۴۹    | ۱۴۹  |
|      |  |      | ۱۵۰    | ۱۵۰  |
|      |  |      | ۱۵۱    | ۱۵۱  |
|      |  |      | ۱۵۲    | ۱۵۲  |
|      |  |      | ۱۵۳    | ۱۵۳  |
|      |  |      | ۱۵۴    | ۱۵۴  |
|      |  |      | ۱۵۵    | ۱۵۵  |
|      |  |      | ۱۵۶    | ۱۵۶  |
|      |  |      | ۱۵۷    | ۱۵۷  |
|      |  |      | ۱۵۸    | ۱۵۸  |
|      |  |      | ۱۵۹    | ۱۵۹  |
|      |  |      | ۱۶۰    | ۱۶۰  |
|      |  |      | ۱۶۱    | ۱۶۱  |
|      |  |      | ۱۶۲    | ۱۶۲  |
|      |  |      | ۱۶۳    | ۱۶۳  |
|      |  |      | ۱۶۴    | ۱۶۴  |
|      |  |      | ۱۶۵    | ۱۶۵  |
|      |  |      | ۱۶۶    | ۱۶۶  |
|      |  |      | ۱۶۷    | ۱۶۷  |
|      |  |      | ۱۶۸    | ۱۶۸  |
|      |  |      | ۱۶۹    | ۱۶۹  |
|      |  |      | ۱۷۰    | ۱۷۰  |
|      |  |      | ۱۷۱    | ۱۷۱  |
|      |  |      | ۱۷۲    | ۱۷۲  |
|      |  |      | ۱۷۳    | ۱۷۳  |
|      |  |      | ۱۷۴    | ۱۷۴  |
|      |  |      | ۱۷۵    | ۱۷۵  |
|      |  |      | ۱۷۶    | ۱۷۶  |
|      |  |      | ۱۷۷    | ۱۷۷  |
|      |  |      | ۱۷۸    | ۱۷۸  |
|      |  |      | ۱۷۹    | ۱۷۹  |
|      |  |      | ۱۸۰    | ۱۸۰  |
|      |  |      | ۱۸۱    | ۱۸۱  |
|      |  |      | ۱۸۲    | ۱۸۲  |
|      |  |      | ۱۸۳    | ۱۸۳  |
|      |  |      | ۱۸۴    | ۱۸۴  |
|      |  |      | ۱۸۵    | ۱۸۵  |
|      |  |      | ۱۸۶    | ۱۸۶  |
|      |  |      | ۱۸۷    | ۱۸۷  |
|      |  |      | ۱۸۸    | ۱۸۸  |
|      |  |      | ۱۸۹    | ۱۸۹  |
|      |  |      | ۱۹۰    | ۱۹۰  |
|      |  |      | ۱۹۱    | ۱۹۱  |
|      |  |      | ۱۹۲    | ۱۹۲  |
|      |  |      | ۱۹۳    | ۱۹۳  |
|      |  |      | ۱۹۴    | ۱۹۴  |
|      |  |      | ۱۹۵    | ۱۹۵  |
|      |  |      | ۱۹۶    | ۱۹۶  |
|      |  |      | ۱۹۷    | ۱۹۷  |
|      |  |      | ۱۹۸    | ۱۹۸  |
|      |  |      | ۱۹۹    | ۱۹۹  |
|      |  |      | ۲۰۰    | ۲۰۰  |
|      |  |      | ۲۰۱    | ۲۰۱  |
|      |  |      | ۲۰۲    | ۲۰۲  |
|      |  |      | ۲۰۳    | ۲۰۳  |
|      |  |      | ۲۰۴    | ۲۰۴  |
|      |  |      | ۲۰۵    | ۲۰۵  |
|      |  |      | ۲۰۶    | ۲۰۶  |
|      |  |      | ۲۰۷    | ۲۰۷  |
|      |  |      | ۲۰۸    | ۲۰۸  |
|      |  |      | ۲۰۹    | ۲۰۹  |
|      |  |      | ۲۱۰    | ۲۱۰  |
|      |  |      | ۲۱۱    | ۲۱۱  |
|      |  |      | ۲۱۲    | ۲۱۲  |
|      |  |      | ۲۱۳    | ۲۱۳  |
|      |  |      | ۲۱۴    | ۲۱۴  |
|      |  |      | ۲۱۵    | ۲۱۵  |
|      |  |      | ۲۱۶    | ۲۱۶  |
|      |  |      | ۲۱۷    | ۲۱۷  |
|      |  |      | ۲۱۸    | ۲۱۸  |
|      |  |      | ۲۱۹    | ۲۱۹  |
|      |  |      | ۲۲۰    | ۲۲۰  |
|      |  |      | ۲۲۱    | ۲۲۱  |
|      |  |      | ۲۲۲    | ۲۲۲  |
|      |  |      | ۲۲۳    | ۲۲۳  |
|      |  |      | ۲۲۴    | ۲۲۴  |
|      |  |      | ۲۲۵    | ۲۲۵  |
|      |  |      | ۲۲۶    | ۲۲۶  |
|      |  |      | ۲۲۷    | ۲۲۷  |
|      |  |      | ۲۲۸    | ۲۲۸  |
|      |  |      | ۲۲۹    | ۲۲۹  |
|      |  |      | ۲۳۰    | ۲۳۰  |
|      |  |      | ۲۳۱    | ۲۳۱  |
|      |  |      | ۲۳۲    | ۲۳۲  |
|      |  |      | ۲۳۳    | ۲۳۳  |
|      |  |      | ۲۳۴    | ۲۳۴  |
|      |  |      | ۲۳۵    | ۲۳۵  |
|      |  |      | ۲۳۶    | ۲۳۶  |
|      |  |      | ۲۳۷    | ۲۳۷  |
|      |  |      | ۲۳۸    | ۲۳۸  |
|      |  |      | ۲۳۹    | ۲۳۹  |
|      |  |      | ۲۴۰    | ۲۴۰  |
|      |  |      | ۲۴۱    | ۲۴۱  |
|      |  |      | ۲۴۲    | ۲۴۲  |
|      |  |      | ۲۴۳    | ۲۴۳  |
|      |  |      | ۲۴۴    | ۲۴۴  |
|      |  |      | ۲۴۵    | ۲۴۵  |
|      |  |      | ۲۴۶    | ۲۴۶  |
|      |  |      | ۲۴۷    | ۲۴۷  |
|      |  |      | ۲۴۸    | ۲۴۸  |
|      |  |      | ۲۴۹    | ۲۴۹  |
|      |  |      | ۲۵۰    | ۲۵۰  |
|      |  |      | ۲۵۱    | ۲۵۱  |
|      |  |      | ۲۵۲    | ۲۵۲  |
|      |  |      | ۲۵۳    | ۲۵۳  |
|      |  |      | ۲۵۴    | ۲۵۴  |
|      |  |      | ۲۵۵    | ۲۵۵  |
|      |  |      | ۲۵۶    | ۲۵۶  |
|      |  |      | ۲۵۷    | ۲۵۷  |
|      |  |      | ۲۵۸    | ۲۵۸  |
|      |  |      | ۲۵۹    | ۲۵۹  |
|      |  |      | ۲۶۰    | ۲۶۰  |
|      |  |      | ۲۶۱    | ۲۶۱  |
|      |  |      | ۲۶۲    | ۲۶۲  |
|      |  |      | ۲۶۳    | ۲۶۳  |
|      |  |      | ۲۶۴    | ۲۶۴  |
|      |  |      | ۲۶۵    | ۲۶۵  |
|      |  |      | ۲۶۶    | ۲۶۶  |
|      |  |      | ۲۶۷    | ۲۶۷  |
|      |  |      | ۲۶۸    | ۲۶۸  |
|      |  |      | ۲۶۹    | ۲۶۹  |
|      |  |      | ۲۷۰    | ۲۷۰  |
|      |  |      | ۲۷۱    | ۲۷۱  |
|      |  |      | ۲۷۲    | ۲۷۲  |
|      |  |      | ۲۷۳    | ۲۷۳  |
|      |  |      | ۲۷۴    | ۲۷۴  |
|      |  |      | ۲۷۵    | ۲۷۵  |
|      |  |      | ۲۷۶    | ۲۷۶  |
|      |  |      | ۲۷۷    | ۲۷۷  |
|      |  |      | ۲۷۸    | ۲۷۸  |
|      |  |      | ۲۷۹    | ۲۷۹  |
|      |  |      | ۲۸۰    | ۲۸۰  |
|      |  |      | ۲۸۱    | ۲۸۱  |
|      |  |      | ۲۸۲    | ۲۸۲  |
|      |  |      | ۲۸۳    | ۲۸۳  |
|      |  |      | ۲۸۴    | ۲۸۴  |
|      |  |      | ۲۸۵    | ۲۸۵  |
|      |  |      | ۲۸۶    | ۲۸۶  |
|      |  |      | ۲۸۷    | ۲۸۷  |
|      |  |      | ۲۸۸    | ۲۸۸  |
|      |  |      | ۲۸۹    | ۲۸۹  |
|      |  |      | ۲۹۰    | ۲۹۰  |
|      |  |      | ۲۹۱    | ۲۹۱  |
|      |  |      | ۲۹۲    | ۲۹۲  |
|      |  |      | ۲۹۳    | ۲۹۳  |
|      |  |      | ۲۹۴    | ۲۹۴  |
|      |  |      | ۲۹۵    | ۲۹۵  |
|      |  |      | ۲۹۶    | ۲۹۶  |
|      |  |      | ۲۹۷    | ۲۹۷  |
|      |  |      | ۲۹۸    | ۲۹۸  |
|      |  |      | ۲۹۹    | ۲۹۹  |
|      |  |      | ۳۰۰    | ۳۰۰  |

## فهرس شرح العقائد (مجلد دوم)

| رقم<br>الحديث | العنوان                                 | الصفحة<br>التي<br>يوجد<br>عليها | الصفحة<br>التي<br>يوجد<br>عليها |
|---------------|---|---------------------------------|---------------------------------|
| ١             | رويت الله تعالى جاثرة                   | ٩                               | ٢٨                              |
| ٢             | الذين سئلوا على إمكان الرواية           | ١١                              | ٢٩                              |
| ٣             | الذين سئلوا على إمكان الرواية           | ١٢                              | ٣٠                              |
| ٤             | وأنه خالق لا فاعل لها                   | ٢٥                              | ٣١                              |
| ٥             | الاستعانة بالفعل                        | ٥٢                              | ٣٢                              |
| ٦             | لا يكف عن العمل بما ليس في وسعه         | ٤٥                              | ٣٣                              |
| ٧             | الموت قديم بالحيث                       | ٤٥                              | ٣٣                              |
| ٨             | الحرام رزق                              | ٤٤                              | ٣٥                              |
| ٩             | سئل فيسئل رزق نفسه                      | ٨١                              | ٣٤                              |
| ١٠            | والله تعالى يفعل من يشاء                | ٨٢                              | ٣٤                              |
| ١١            | مسألة عذاب القبر                        | ٨٩                              | ٣٤                              |
| ١٢            | تبعثت حق                                | ٩٥                              | ٣٥                              |
| ١٣            | الوزن حق                                | ٩٦                              | ٣٥                              |
| ١٤            | الكتاب حق                               | ١٠١                             | ٣٦                              |
| ١٥            | السؤال حق                               | ١٠٢                             | ٣٦                              |
| ١٦            | المحضر حق                               | ١٠٣                             | ٣٦                              |
| ١٧            | المصراط حق                              | ١٠٣                             | ٣٦                              |
| ١٨            | والجنة حق والمارح                       | ١٠٥                             | ٣٥                              |
| ١٩            | الكبر لا يخرج العبد المؤمن من الإيمان   | ١١١                             | ٣٦                              |
| ٢٠            | والله تعالى لا يغيرك بشيء               | ١٢١                             | ٣٦                              |
| ٢١            | يجوز لعقاب على الصغيرة                  | ١٢٤                             | ٣٨                              |
| ٢٢            | الشفاعة ثابتة                           | ١٢٦                             | ٣٩                              |
| ٢٣            | أهل كتاب ممن لم يؤمنوا بنبينا ونبي الله | ١٣٩                             | ٤٠                              |
| ٢٤            | سبقت الإيمان                            | ١٣                              | ٤١                              |
| ٢٥            | الإيمان لا يؤمن ولا ينقص                | ١٤٢                             | ٤٢                              |
| ٢٦            | مبحث الاستثناء                          | ١٤٨                             | ٤٢                              |
| ٢٧            | مبحث النبوة                             | ١٤٣                             | ٤٣                              |
| ٢٨            | أول الأنبياء آدم                        | ٢٨                              | ٤٣                              |
| ٢٩            | وكلهم كانوا من نسل نوح                  | ٢٩                              | ٤٣                              |
| ٣٠            | الفضل للأنبياء                          | ٣٠                              | ٤٣                              |
| ٣١            | المدة تكفي عباده                        | ٣١                              | ٤٣                              |
| ٣٢            | وفاته تعالى كتب أنزلها على أنبياء       | ٥٢                              | ٤٣                              |
| ٣٣            | المعراج حق                              | ٤٥                              | ٤٣                              |
| ٣٤            | كلمات لا وليا حق                        | ٤٥                              | ٤٣                              |
| ٣٥            | الفضل يشترطه شقيته                      | ٤٤                              | ٤٣                              |
| ٣٦            | الخلق خلق من الله                       | ٨١                              | ٣٤                              |
| ٣٧            | ينبغي أن يكون لا ملام ظاهر              | ٨٢                              | ٣٤                              |
| ٣٨            | لا يشترط أن يكون الاسم موصوفا           | ٨٩                              | ٣٤                              |
| ٣٩            | يجوز الصلوة خلف كل من لا خير            | ٩٥                              | ٣٥                              |
| ٤٠            | يكفي عن ذكر الصحابة                     | ٩٦                              | ٣٥                              |
| ٤١            | العشرة المبشرة                          | ١٠١                             | ٣٦                              |
| ٤٢            | نور المسح على الخدود في السفر           | ١٠٢                             | ٣٦                              |
| ٤٣            | لا يجوز لبس الشتر                       | ١٠٣                             | ٣٦                              |
| ٤٤            | لا يلبس في درجة الأنبياء                | ١٠٣                             | ٣٦                              |
| ٤٥            | النصوح يحمل على ظواهرها                 | ١٠٥                             | ٣٥                              |
| ٤٦            | رد النصوح كغير                          | ١١١                             | ٣٦                              |
| ٤٧            | أكرام من الله كغير                      | ١٢١                             | ٣٦                              |
| ٤٨            | نصاءة يوم الأمان كغير                   | ١٢٤                             | ٣٨                              |
| ٤٩            | في دعاء الأحياء والأموات لهم            | ١٢٦                             | ٣٩                              |
| ٥٠            | والله تعالى يحب المذمومات               | ١٣٩                             | ٤٠                              |
| ٥١            | وما أعجز به النبي عليه السلام           | ١٣                              | ٤١                              |
| ٥٢            | من أشراط الساعة حق                      | ١٤٢                             | ٤٢                              |
| ٥٣            | المجاهد قد يفعل وقد يصيب                | ١٤٨                             | ٤٢                              |
| ٥٤            | رسل البشر أفضل من رسل الملائكة          | ١٤٣                             | ٤٣                              |



# بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے

درودِ اللہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام یا بصبر و هو معنی اثبات الشئ كما هو بحاسة البصيرة اللہ انما اذا نظينا الى الجود و غمر غضا العين فذا حقا في منه و ان صحت ان مكنتنا ذہنا في المعاني فكأنه حاله نظر لیه اسم و اكمل و لنا بالقصة الیہ حالة مخصوصة هي المسئلة بالروية حارة في العقل معنی ان العقل اذا اخذ و منه لویحكم باستماع ربيته بالمویقره له رها ان عنی ذلك مع ان اصل عنده و هذا القدر ضروري نفس ادعى الامتناع فعليه البيان .

**ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی بصیر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد ماسد ہر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق اور اک کر ا ہے اور یہ اس کے لیے کہ جب ہم باہر کا دل پر نظر ڈالتے ہیں پھر انکی بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں والوں میں ہوا ہے نزدیک معکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت یہ اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور انکی امتیاز سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے و فقہاء کہتے ہیں کہ اگر عقل کو عقلی الباطنی تصور دیا جائے تو وہ اس کے حال پرستے کہ علم نہیں لگے گا جب تک اس بات پر اس کے نزدیک وہین قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا یہ ہونا ہے اور امتیازات پر بھی ہے تو جو شخص محال دے گا دعویٰ کرے اس کے نزدیک نہیں ہے۔

**تشریح** اہلسنت و الجماعت کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہے اور جنت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو اس حال میں دیکھیں گے کہ خود نور کا نور و جنت میں ہوں گے اور اللہ تعالیٰ مکان اور جنت سے منز و ہوں گے کہ نہ دینا جس کسی چیز کے دکھائی دینے کیلئے اس چیز کا مکان اور جنت میں ہونا شرط لازم نہیں ہے جس سے اور مشیہ اور کلام کے نزدیک اگرچہ رویت کیلئے شئی مرنا کا مکان اور جنت میں ہونا شرط لازم ہے ہے مگر وہ بھی اللہ تعالیٰ کو رویت کے قابل ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جسم سے تو لازم جسمیت میں مکان اور جنت میں ہونا اس کیلئے ثابت ہے۔  
 قولہ : جمع معنی الانکشاف التام و رویت کی تفسیر انکشاف سے کر کے اشارت دے اس بات کی تفسیر اشارت کیا ہے کہ جہاں رویت صمدہ مجہول ہے اور اضافت اضافت الصدور والی الفعول ہے مراد اللہ تعالیٰ کو دکھائی دینا ہے کیونکہ میں نزاع یہ کیا ہے مراد اللہ تعالیٰ کا ہم کو دیکھنا تو اس سے کسی کو اختلاف

نہیں، پھر اگشتہ سے اگشتہ بالبرص مارے گی تاکہ رویت فیہ سے کسی کو اختلاف نہیں۔

قولہ: بعد معنی اگشتہ اگشتہ اور اگشتہ تمام بالبرص کے معنی کا بیان ہے اور اگشتہ بمعنی اگشتہ یعنی نگاہ کے ذریعہ کسی چیز کو اس طرح جانتا ہے جس طرح وہ واقع اور نفس لازم میں ہے۔ لہذا احوال اور محبتیں لایکھ کر اور دیکھنا تو اگشتہ تمام کہلاتے تھے اور دست رویت کا وہ دیکھنے۔

قولہ: اگشتہ اگشتہ معنی اگشتہ اگشتہ کا بیان ہے۔ حاصل یہ کہ ہم کو یہ کام کا کیا ہے کہ

حاصل ہسم کے ذریعہ ہوتا ہے۔ پھر جب ہر اس کو آگے سے دیکھ کر آگے جہاں کہہ رہے ہیں تو اس وقت بھی ہم کو

اس کا ادراک اور اگشتہ ہوتا ہے جو ہر اس کے ادراک سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ پھر جب ہر اس پر نظر کرتے ہیں

آگے کے عمل ہونے کی حالت میں اس کا ادراک اور اگشتہ ہوتا ہے براہوں لکڑوں اور انگوٹوں سے

زیادہ کامل ہوتا ہے جس کو ہم رویت سے تعبیر کرتے ہیں اور جو دنیا میں اس چیز سے متعلق ہوتی ہے جو جہت

اور مکان میں ہر اس کی کسی کا نزاع نہیں غرض اس میں ہے کہ یہ ادراک ہر اس کو رویت کہتے ہیں۔

باری سے بھی متعلق ہو سکتی ہے جو مکان اور جہت سے پاک ہے۔ نہیں ہو سکتی یعنی باری تعالیٰ کی رویت جہت

اور مکان سے من کے پاک ہونے کے باوجود ممکن ہے یا نہیں۔ اس میں حق کہتے ہیں کہ ممکن ہے اور دوسرے کہ

اس کا امکان ہے۔ اس مسئلہ پر بہت بات ہوئی کہ اگر کوئی نہ بھی کہتی تھی۔ جو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت

واقع ہونے پر نہیں۔ مثلاً: وحودہ میں ماضیہ اللہ تعالیٰ یہاں نظر کیا اور یہ کہ کوئی کسی چیز کو

اس کے مکان کو مستقر میں نہیں۔ ممکن چیزیں واقع ہوتی ہے۔ ممکنات کے لئے وقوع کے بعد لائی پر کائنات نہیں

کہا۔ اس لئے کہ وقوع کے ذریعہ نفع اور مصلیٰ میں جن میں نفع یا مصلیٰ کے ذکر کے ساتھ کہ رویت ممکن ہے۔

اور جب نہ بھی ممکن چیز کے وقوع کی ضرورت نہیں خصوصاً ہر اس معمول نہیں ہوتے بلکہ وہ جب ان احوال

ہوتے ہیں۔ اس بنا پر ہر اس کے بعد سے اس کے لئے رویت کا ممکن ہونا من کوئی نہیں۔ پھر اس کے

وقوع کے وہ کل بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ اس کے لئے قول سبحانہ فی العفل سے رویت ہوتی

کا مکان بیان کیا اور اس کے بعد واجبہ فی العفل سے اس کا وقوع بیان کیا۔

قولہ: معنی: لفظ العفل اسم رویت باری کے عقلاً ممکن ہونے کا مطلب ہے کہ اگر عقل

کو شواغل اور خارجی اثرات سے محض ہو۔ وہ جیسے کہ وہ ہرگز رویت باری کے محال ہونے کا حکم نہیں دیتا

جب تک رویت کے محال ہونے کی کوئی دلیل اس کو نہ مل جائے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ اصل معنی

رویت کی دلیل کا نہ ہونا ہے کیونکہ واجب تعالیٰ کے علاوہ تمام اسباب و اسباب اصل عامر ہر اس سے وجود و قیام

میں عارض ہوا ہے۔ لہذا جو رویت کے محال ہونے کے مدعی ہیں ان کے ذمہ دلیل کا پیش کرنا ہے

وقد استدلل اهل الحق على امكان الرواية لوجهين عظيمين، أحدهما: ان مقتضى الاول انما  
 واضعوت برواية الامكان لا غير على ضرورة ان الفروق بالنسبة بين جميع وجميع و  
 عرض وعرض وانهما للحكم المتشابه من عند مشتركة وهي اما الوجود او العدم  
 او الامكان اذ لا راجع يشتر بينهما، ولا فارق بينهما، فلو كان الوجود والعدم والامكان  
 عن عدم ضرورة الوجود والعدم، لكانت مدخل للعدم في العدم، فلعين الوجود وهو  
 مشترك بين الصانع وغيره، فيصح ان يترك من حيث تحقق بمقتضى الصفة، وعلى الوجود  
 ويتوقف امتناعه على شدة كون من هو الصانع من شرط ادم من غير ان يوجب  
 الامناء، بل في الصانع يترك ان يكون له وجودات من غير ان يوجب الامناء، بل في الصانع  
 وغيره، بل في الصانع يترك ان يكون له وجودات من غير ان يوجب الامناء، بل في الصانع  
 وغيره، بل في الصانع يترك ان يكون له وجودات من غير ان يوجب الامناء، بل في الصانع

**ترجمہ** اور اہل حق نے روایت کے ثمن پر نئے پر عقل اور نفس دو طریقے سے استدلال کیا ہے، اول  
 کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں ایمان اور غرض کی رویت کا یقین ہے کہ ہر شے کے برہنہ ہونے کی  
 وجہ سے کہ ہر شے کے ذریعہ جسم و جسم کے درمیان اور عرض و عرض کے درمیان فرق کرنے میں دشواری  
 مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یہ تو وجود ہے یا امر ہے یا امکان ہے اس لئے  
 کہ کوئی جو حقیقی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو، اور نہ وہ شے مراد: جو نہ وجود  
 ہے اور امکان کے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہوتا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں کہ  
 تو وجود متعین ہو گیا اور نہ امکان اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود  
 کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہو گا، اور اس کا مول ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی  
 چیز کا شرط نہ ہونا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے، اور اسی طرح  
 تمام موجودات مشدہ اصوات اور دواخ و بطحوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے، درحقیقت میں بنا  
 پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ ان دکھائی دینے والی حادث کے مطابق ہر شے میں ان چیزوں کی رویت نہیں  
 پیدا فرمائی کہ ان چیزوں کی رویت ممکن ہونے کی بنا پر۔

**تشریح** مستند میں اہل السنہ والجماعت ہادی تعالیٰ کی رویت کے ثمن ہونے پر عقل اور نفسی دونوں  
 طرح کی دلیل پیش کرتے ہیں، دلیل عقلی کی توضیح یہ ہے کہ ایمان اور غرض دونوں کی رویت  
 ہونی ہے اس لئے کہ ہم درجہ ہوسوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرتے ہیں کہ مشابہ لکڑی ہے اور وہ لکڑی

اسی طرح دو عرضوں کے درمیان دیکھ کر فرق کرنے میں کہ یہ سب ہی وہ مفیدی ہے، یہ جو سایہ رویت یعنی دکھائی دینا، انہیں اور اعراض دونوں کے لئے مشترک طور پر نہ ہوتا ہے، اور حکم و چیزوں کے درمیان میں مشترک نہ ہونے کی علت بھی ایسی ہوتی چاہیے جو دونوں کے درمیان مشترک طور پر موجود ہو، اور خاص اور مشترک سے ہم کو معلوم ہوا کہ میں چیز میں ایسی چیز جو انہیں اور اعراض کے درمیان مشترک ہیں، ایک چیز کہ دونوں ممکن ہیں، جیسے امکان دونوں کے درمیان مشترک ہو، دوم یہ کہ اعیان اور اعراض دونوں حادث ہیں جیسا کہ حادثات عالم کی دین میں گئے، چنانچہ حادثات ہی دونوں کے درمیان مشترک ہوا، تیسرے یہ کہ ممکن موجود ہیں، جہز وجودی دونوں کے درمیان مشترک ہو، ان میں سے اول الذکر دونوں چیزیں یعنی امکان و حادثات علت ہونے کی صلاحیت نہیں، چنانچہ امکان کے معنی کسی چیز کے وجود و عدم کا ہونا، حادثات کے معنی ہونا، اور نہ ہونا، اسی طرح حادثات کا معنی وجود و عدم، یعنی حادثات ہونے کے بعد موجود نہ ہونے، تو اس کے معنی میں عدم، نقل ہے۔ لہذا حادثات بھی امر علی ہوا اور عدمی کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا، کیونکہ علت اس کو کہنے میں جو دوسری چیز کے وجود میں نہ ہو، جو چیز خود ہی علی ہو وجود سے ماری اور محروم ہو وہ دوسری چیز کے وجود میں کوئی روئے از نہیں کر سکتی۔

پہلیاں جب امور تشریح کر میں سے امکان اور حادثات اوجہ عدمی ہونے کے علت نہیں بن سکتے تو تیسرا احتمال یہ ہے کہ اعراض اور اعراض کی رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود نہ ہونا، جب اعیان و اعراض کی رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی ممکن ہے کہ وہ نہ ہونے کا وجود ہو، بلکہ واجب وجود ہے تو اس کی بھی رویت ممکن ہوگی، کیونکہ کسی حکم کی علت چنانچہ پائی دانی ہے مگر بھی وہاں نہ ہونا ہے۔

قولہ، فیصح ان یذری الایمان اور امور کے بعد بھی محبت یعنی امکان ہے، اور فیذری، مضاعف

قولہ، فیذری مضاعف، ایک سو، مصدر کی جواب ہے، سوال مفید یہ ہے کہ عبارتیں ہیں راہین اور اعراض کے دکھائی دینے کی علت وجود ہے جو ذات باری میں بھی ممکن ہے، مگر یہ ہے کہ موجود کے دکھائی دینے کے لئے کوئی ایسی شرط ہو جو ممکن کا فاعل ہو، مثلاً متغیر ہونا اور رنگدار ہونا اور باری قاتی اگرچہ موجود ہیں مگر شرط مذکور کے بخار ہونے کی وجہ سے دکھائی دینا، یا ہو سکتا ہے کہ واجب کے خواص اور صفات میں سے کوئی چیز رویت سے مانع ہو، مثلاً مکان اور جہت سے اس کا پاک ہونا یا مانع ہو، جس کی بنا پر وہ نہ دکھائی دینا، شارح نے اس کا یہ جواب دیا کہ رویت

کا حامل ہونا رویت کے واسطے کوئی ایسی چیز شرط نہ ہے جو ممکن کے خواص میں سے ہوئے کی بناء پر ذات باری میں تکرار ہونا صفات واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع نہ ہوتا ہوئے پر موقوف ہے اور دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں۔

لہذا یہی قولی کی رویت صفت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی بنا پر ممکن ہوگی۔ بشرط مصلحت میں شارع شے پر جواب بھی دے سکے کہ اگر رویت کے لئے کسی ایسی چیز کا شرط ہونا جو ممکن کے خواص میں سے ہوئے کی بناء پر نہ ہوتی ہے میں میں تکرار ہونا مان لیا جائے۔ یا صفت واجب میں سے کسی صفت کا رویت سے مانع مان لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ شرط کا تکرار ہونا مانع کا موجود ہونا رویت کے واقع ہونے سے مانع ہے ممکن ہونے سے مانع نہیں۔ جبکہ ممکنہ امکان کے بارے میں ہے۔

تو نہ: وحکذا یصح ان یثبوت سائر الموجودات الخیر وجود کو رویت کی علت قرار دینے پر ایک اعتراض کا جو ہے: اعتراض یہ ہے کہ اگر رویت یعنی دکھائی دینے کی علت وجود یعنی موجود ہونا ہو، تو تمام موجودات مثلاً اصوات، ارواح، علوم، حرارت اور برودت وغیرہ دکھائی دیتے لیکن یہی تمام موجودات کی رویت ہونا اطل سے تو اسی طرح مقدم بھی یعنی وجود کا رویت کی علت ہونا بھی بالکل جواب کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ تمام موجودات کی رویت بھی ممکن ہے کیونکہ رویت اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے۔ یہی بات کہ یہ چیزیں بھیر کون نہیں دکھائی دیتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت پر قائم رہ کر رکھی ہے کہ ہندو کے اندر ان چیزوں کی رویت نہ پیدا کریں اور اگر وہ چاہیں تو غرور غاڈ کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرما دیں۔ ان چیزوں کی رویت نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کی رویت محال ہے۔

وحینما تعرض بان الصحاح عدم صیۃ فلا تستدعی علیہ، ولولم یلزم، فاذا واحد النوع قد یعتل بالمختلعة، كالحرارة بالشرف والتارة فلا یستدعی علیہ صیۃ مشترکة، ولولم یلزم فی یصلح علیہ عدمی، ولولم یلزم فلا نسلم ان مقتراک الوجودین وجود کل شئی عینہ، احسب بان المراد بالعلۃ متعلات الرویۃ والقابل لہا والاختفاء فی لزوم کونہ وجوداً مثلاً یجوز ان یتكون خصوصية الجسم والعرض لا الاول ما ترى شیعاً من جمیع اشیاء انہ صیۃ، صیۃ مآذات خصوصية جوهرية او عرضية او السانیة او فرسیۃ ونحو الذلک و بعد رویتہ بروریۃ واحدة متلفیۃ، یسویۃ قد افقد علی تفصیلہ الف ما فیہ من الجوہر والاعراض، وقد لا یفقد، فستلحق الرویۃ

ہر صورت انشائی نہ ہویتاً ما وھو لعلنی یا وجوداً واندھا تو ا کہ ضروری وھو نظر  
لیجوا ان بکون متعلق الترویہ، ھو الجسمیت، وما یتبعھا من الاعراض من غیر  
اعتبار بحدودہا

اور جس وقت باعتبار میں کیا گیا کہ صحت عدلی ہے پس وہ کسی علت کا مقضی نہیں ہوگی اور  
کہ جسے اگر مان لیا جائے تو وہ بانواع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جسے حرارت کی علت آنا  
اور آگ ردو تولد میں پس وہ علت مشترکہ کا مقضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدلی عدلی کے  
لئے علت بن سکتی ہے اور عدلی لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم نہیں نہیں کرتے بلکہ ہر شے کا وجود میں  
مثبت ہے تو اس حد تک کہ جو اسے زیادہ کہتے ہیں اسے ایک متعلق بنجی امام اور وہ چیز ہے جو  
رویت کے قیام پر اور اس کا وجود ہی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر اسے جان کر کہ اگر عدلی عدلی  
کی خصوصیت ہو اس لئے کہ وہ اسے کوئی خاصہ دیکھنے کی اس لئے اس میں ہم سے صرف ایک ہوتا ہے اور اس  
کے ہیں بلکہ جو بریت یا غرضیت یا ثنائیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس کی ہوتی کو یکساں ہر  
دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جو امرا و اعراض کی تفصیل برت اور ہوئے ہیں  
اور کبھی وقت اور نہیں ہوتے ہیں پھر رویت کا متعلق شے کے لئے ہوتا ہے ہر ایک ضروری  
بھی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں خطر ہے کیونکہ ہر مشترک رویت کا متعلق  
اور وہ اعراض ہوں جو کہ صحت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار سے ہوتے

### تشریح

وجود رویت کی نسبت مشترک قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں: ۱۔ صحت  
یعنی امکان امر عدلی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود اور عدم کسی کا نہ درمی نہ ہونا ہے اور نہ  
ہونا امر عدلی ہے لھذا صحت رویت امر عدلی ہے اور عدلی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کے  
لئے علت وجود کا ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی۔ ۲۔ وجود اس کے  
علاوہ اور کوئی چیز (۳) نہ ہو سیکے یا واحد النوعی البتہ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے  
کہ واحد کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ اگر واحد کوئی شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد ہر شخص کہتے ہیں۔ مثلاً  
فرد جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کل ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیر ہیں  
تو اس کو واحد بانوع کہتے ہیں۔ مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کل ہے جس کے تحت مختلف حقیقت  
کے افراد کثیر ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً جانور اور ہر واحد ہر شخص کے لئے ایک  
ہر علت ہوگی۔ مثلاً ایسی ہی تنوع سے نکال گئی وہ روٹی جو آپ کے ذہن میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے

واحد ان شخص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت، واحد بانوع ہے جس کے تحت اکثر و کثیر وہ ہیں مثلاً نور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ اور واحد بانوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں، مثلاً نور کی حرارت کی علت آگ ہے، بدن کی حرارت کی علت ہوا ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔ اب اعتراض یہ ہے کہ عرض کہنے کے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحت برویت باوجود عذر می ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں ہائے کہ اس کے لئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوگا کہ جب برویت واحدہ ان شخص ہوئی جس کے لئے ایک ہی علت ہوئی ہے لیکن وہ واحدہ بانوع ہے۔ دراصل بانوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحدہ بانوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب، فوسی طرح ہر کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں برویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہوتا ہے اور اعراض میں برویت کی علت عرض ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر یا نہ جسم میں برویت کی قوت تعالیٰ میں برویت کی کوئی علت نہیں ہوتی تھی۔ لہذا ان کی برویت ممکن نہ ہو سکتی تھی اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ برویت باوجود واحدہ بانوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو جوہر نہیں تسلیم کرے کہ اس علت کا وجود می ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت برویت عذر می ہے اور عذر می کے لئے عذر کی علت ہو سکتی ہے۔ لہذا صحت برویت کی علت عذر می ہے اور وہ عذر می امکان یا حادثہ ہے جس کے بارے میں شک ہو سکتا ہے۔ لہذا صحت برویت کی علت جتنی امکان یا حادثہ کے لئے ہونے کی وجہ سے اللہ کی برویت صحیح اور ممکن رہی۔ اگر ہم بھی مان لیں کہ عذر می بھی امکان یا حادثہ علت نہیں ہی سکتا اور اعیان و اعراض کی برویت کی علت وجود ہی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت برویت یعنی وجود کے متعلق ہونے سے باری تعالیٰ کی برویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود میں شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود میں اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں لہذا ان کا وجود جو ان کی برویت کی علت ہے ممکن ہوگا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت برویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی برویت ممکن نہ ہوگی۔

قولہ: اٰل حبيب ہات الخواص من المخلوقات الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت برویت سے مراد وہی ہے کہ متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے برویت کا خلق ہو جو برویت یعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز جو وجود ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل برویت نہیں ہوتا تو صحت برویت علت یعنی ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے برویت متعلق ہو سکے۔ لہذا اہل اعراض کا صحت عذر می ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دینے ہوگا۔ اسی طرح جب علت برویت سے متعلق برویت اور قابل برویت مراد ہے جس کا وجود می ہونا ضروری ہوگا۔

ہے تو نیز اعتراض بھی کر دے گی کہ لے علی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے۔ تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر و عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر ہم برت با عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو نہ ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر با عرض ہونا معلوم ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ لہذا وقت ہم زور سے ایک دھماکہ مارتے ہیں اور اول دہم میں ہم اس کے جوہر با عرض ہونے کا انسان یا گھوڑا ہونے کو سہو یا مقید ہونے کا کچھ علم نہیں ہو گا پس اٹھاتے ہیں کہ کچھ ہے۔ پس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ثبوت کہتے ہیں رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے۔ درجی ثبوت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجودی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بافانوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر دہم کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا یہی ہے جس کا حکار تغیر اور بہت دھرمی ہے لہذا چونکہ اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک پرنا تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ: لہذا لاجوز انہیہاں سے لے کر وجود المعنی: بالوجود تک: دوسرے اعتراض بھی  
فانواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

قولہ: واشترکہ ضروری الخ: چوتھے اعتراض کا یہ ہے۔  
قولہ: وندہ: فکرم یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے۔ اس لئے کہ ہر ممکنہ ہونیت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہر بلکہ جمیت اور اس کے پنج اراض ہیں اور جمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ جم نہیں ہیں تو پھر جمیت رویت یعنی متعلق رویت کے ہذا رویت کے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہو گی۔

قولہ: من غیر اعتبار خصوصیت الخ: یعنی متعلق رویت مطلق جمیت اور عرضیت ہر معنی خاص جسم با عرض نہ ہو۔

وآخر میں انشائی اث موصی علیہ السلام قد سال الرویت بقولہ رب ارفی أنظر الید  
فلو لم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا بما يجوز فی ذات الله تعالیٰ وما لا يجوز او سخطا  
وعبثا وطلب للمحال والانیام مفرصون عن ذواتہم ولان الله قد علن الرویت  
باعتقار الخیل وهذا امر ممکن فی نفسہ والمعلوم بالمسکون ممکن لان معناه الخ  
بشیرت المعلوم عند ثبوت المعلوم بیدا والمحال لا یثبت علی شئی من القادیر الممکنہ  
ترجمہ اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مولیٰ علیہ السلام نے ربہ ارفی أنظر الید کہہ کر



اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی۔ پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس بات سے  
 جاہل ہونے کو مستلزم ہو گا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے۔ یا سعادت اور  
 عیب کو یا طلب حوال کو مستلزم ہو گا۔ اور انبیاءِ اہل حق سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کا مستلزم  
 دلیل پر معنی فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر ممکن ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعین کا مقصد  
 معلق ہر کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی ضرورت نہ رہے۔ حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت  
 پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح بادئی متوالی کے رو بہ من کے ملنے ہونے پر دوسرا استعمال نقلی ہے، اس استدلال کے تحت شارح نے دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔ مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا مضاف ایک ہی آیت ہے اس لئے شارح نے ایک ہی دلیل کے عنوان سے دونوں کو ذکر کیا، اول اور ثانی کا عنوان قائم نہیں فرمایا اور وہ آیت ہر دونوں دلیلوں کا مضاف ہے یہ ہے قل تعالوا و مونی فی قاتلنا و کلمہ ربہ قال رب افری انظر الینہ قال لن فوالی و انک انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسنوی فی الیہ و انما اول المؤمنین من نزلہ و اول علیہ السلام ہمارے وقت (موجود) پر پڑے اور ان کے بعد ان سے بات کی، تو ان کو علیہ السلام نے عرض کیا کہ اسے میرے پروردگار کا مجھے اپنا ولی کرادینے کی قسم آپ کو ایک نظر دیکھ لوں۔ ارشاد ہوا کہ تم مجھ کو دیکھنا میں انہیں دیکھ سکتے، لیکن تم اس پر باز نہ دیکھتے رہو، اس پر ہم ایک جھلک ڈالنے میں اسو اگر یہ اپنی جگہ پر قرار دے تو تم بھی دیکھ سکو گے۔ پس ان کے رب نے جو اس پر بھیجی فرمائی تو نبی نے اس پر بڑے سرخے ارادے اور موسیٰ علیہ السلام پیش ہو کر گر پڑے، پھر جب ہوش میں آئے تو عرض کیا، بے شک آپ کی ذات دان آکھوں کی برداشت کے معجزہ اور پاک ہے، میں آپ کی جگہ میں معذرت کرتا ہوں، اور آپ کے ارشاد لن فوالی پر سب سے پہلے میں بھیج کرنا ہوں۔

اب آیت مذکورہ بالاسے ماحوذ نہروار دونوں ولینیں سینے۔

(۱) حضرت مولیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سنا، کلام میں کونٹکلم کی وجہ کا استنباط پڑھا اور دلیل کی درخواست کی۔ فرمایا: تو ستر آیتوں کے میرے ہر حرف کا مجھے اپنا دلیل دے کرادیجئے، جواب ارشاد ہوا: عن توافی تم مجھے دیکھو، دیکھو میرے جلال ہلے، مثل کی تاب نہ لاسکو گئے، مولیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست خود بخود کارخانہ کی برویت سے ممکن ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسی لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی برویت

عمر زوہر سے بچا نہیں رویت کے، ممکن ہوئے کاظم نہیں ہٹاؤں گا رویت کی درخواست کرنا ان کے اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم یہ کہ جب باری میں کوئی بات جائز اور ممکن ہے اور کوئی کی بات ناممکن تو کوئی ناممکن ہے اور اگر ممکن تو یہ درخواست کی سفارش نہ مل سکتی اور عیب سے فائدہ و کام کرنے کو در طلب حوالہ کو سستہ نہ ہرگز اور نہ ایمان ہائوں کے ایک بار تصور ہو کہ اتنے فتنے کی رویت ممکن ہے۔

[illegible]

ہو سکتی ہیں۔ ان میں سے کسی بھی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔  
 فائدہ ۵۔ روہن کے اسکان پر آیت مذکورہ میں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جس طرح اگر کوئی  
 کسی سے ایسی چیز کھائے کہ اسے لٹے مانگے جو کھانے کی نہیں ہے تو وہ کاغذ جو اس میں ہے گھاڑا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی  
 ایسی چیز کھائے کی میں سے ہے اور اگر وہ چیز کھائے کی تو ہے۔ مگر اس شخص کو پھنم نہ ہوئی۔ تو جو اسے  
 میں ہے گا۔ نہ کھائے۔ یعنی تیرا تو کھانے کی ہے۔ مگر تم اسے کھا نہ سکو گے۔ اور تمہارا معدہ اس کو  
 برداشت نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوئی اور اللہ تعالیٰ قابل دیدن نہ ہونے  
 زمرہ میں علی علیہ السلام کی درخواست کے جواب میں فرماتے "لو تری" یعنی میں دکھائی نہیں دے سکتا۔  
 مگر نہیں فرمایا بلکہ فرمایا کہ "لو تری" یعنی میرا دکھائی دینا تو ممکن ہے البتہ تم مجھے دیکھ نہ سکو گے  
 اور میرے دیدار کا حق نہ ہو سکو گے۔





میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت لوگ اس دن ہمارے ہمارے ہوں گے۔ اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال مسرت تو آپ علیہ السلام کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاہو جو دھوئیں شب میں دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو آپس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہوئے پروردگار اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی۔ اور ان کے نہیات اور الکی تاویلات مام ہوئیں۔

## تشریح

اس سے پہلے ماقبل نے بیان فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی رویت یعنی دیکھنا دنیا عقد ممکن ہے اور اب بتلاد رہے ہیں کہ آخرت میں اہل ایمان کے لئے رویت کا حصول در وقوع نقل سے ثابت ہے اور جو چیز عقد ممکن ہو اور داخل عقیدہ کتب و سنت نے اس کے وقوع کی خبر دی ہو اس کی تصدیق واجب ہے۔ آخرت میں مومنین کو اللہ تعالیٰ کا دیدار نصیب رہنے پر دلیل نقلی کتاب اللہ سنت اور احادیث سے کتاب اللہ میں دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ اِىَّ رُفِعَ اَلْجَنَّةُ اِلَىٰ مَنَظَرٍ“ محل مشہور ”اِىَّ رُفِعَ اَلْجَنَّةُ اِلَىٰ مَنَظَرٍ“ سے کیونکہ حرف ”اِىَّ“ صلد سے ماضیہ کا درجہ نظر کا لفظ اِیَّ کے ذریعہ متحد ہو تو وہ رویت کے معنی میں ہو گا کہ اور مخالفین کا یہ قول کہ ”اِیَّ“ حرف نہیں ہے بلکہ اسم ہے اور ”اِیَّ“ کا مفرد ہے جس کے معنی نعمت کے ہیں اور ماضیہ بمعنی مطلقہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین جنت میں اپنے پروردگار کی نعمتوں کا انشاء کر سکیں گے۔ قیاس سے بجایہ اور سہاں آیت کے مخالف ہے کیونکہ آیت اہل ایمان کو ہشامت دینے اور اس بات کی خبر دینے کے لئے آئی ہے کہ اہل ایمان کے لئے وہاں خوشی ہی خوشی ہے۔ رنج و غم کا دہرا نام نشان بھی نہیں۔ اور انظار کو تو اللہ تعالیٰ جنت المودت کہا گیا ہے۔ اسی طرح کفار کی تنقید اور اہانت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ ”كَذٰلِكَ اَنۡهٰی عَنۡ رِّجۡمٍ یَّوۡمَئِذِیۡنَ لَمۡ یَّجۡزِیۡلُوۡنَ“ یعنی کفار اس روز اپنے ہمدردگار کے دیر سے محروم ہوں گے اور دہرا راہی سے محروم کفار کے لئے لعنت جو عقوبت اسی وقت ہوگی۔ جب یہ محروم ہوں گی کے ساتھ مخصوص ہو۔ اور اہل ایمان دیدار خداوندی سے شرف یاب ہوں۔

اور سنت میں دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس کو کہیں اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے پروردگار کو اس طرح دیکھو گے جس طرح جو دھوئیں شب میں ہاندا کو دیکھتے ہو۔ تیسری دلیل باجماع ہے وہ یہ کہ مخالف فرقوں کے ظہور سے پہلے امت کا اس بات پر اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی اور اس پر بھی اتفاق رہا ہے کہ وقوع رویت سے پہلے میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں۔ اس مسئلہ میں اختلاف کرنے

اول مثلاً معتزلہ و متزولہ ائمہ میں ہوا، جیسا کہ مذکور کے قول شہرہ صریح ہے۔

و اما فی مشیخہ ہم سے اعلیٰات الذی فیہ شرط بکثرت الدلیلی و ممکن و حقیقہ  
و مقابلیتہ من الراف و ثبوت مسافتہ بینہما بحیث لا یکون فی غایۃ القرب و لا فی  
غایۃ البعد و اتصال متغایع ہما الذی صریحاً بالمرئی و کما ذلک محال فی حق اللہ تعالیٰ  
و الجواب منع هذا الاستشراح و الیہ اشار بقولہ فی کئی لاف و ممکن و لا عطف جہت من  
مقابلیۃ او اتصال متغایع و ثبوت مسافتہ مع الراف و بدین اللہ تعالیٰ دقیقاً  
الغائر علی الشاہد و انہ

### ترجمہ

و مشرک کی فوجی و دینی غلبہ سے رویت کے لئے شرط ہے کہ وہاں کا مکان اور  
جہت میں ہو۔ اور راف کے ساتھ ہونا اور راف کی رویت کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو  
انسانی قریب ہو۔ و نہ انتہائی بعید ہو۔ و مشیخہ میں کے ساتھ شروع بصری کا مقصود ہونا اور سب کے قریب  
کے حق میں ممکن ہے۔ اور جواب میں چیزوں کے شرط ہونے کا نکار ہے اور انہ کو کہ طرف ماضی کے اپنے  
قول سے اشارہ کو اس کے لئے کوئی دیکھائی دینگے۔ اور ان مانیکہ دو مکان میں ہونے کے ساتھ متصف  
ہے و نہ نہ ہونے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے۔ و راف اور  
نہ لغز کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے۔ اور غائب کو نہ ضروریات کو شرط ہے

### تشریح

و رویت کے مسئلہ میں ہوالفیع منزالہ وغیرہ کے ذکر عقلی بھی ہیں۔ اور عقلی بھی عقلی و دلی  
راشہ میں ان کی فوجی نزدیکی ہے کہ کسی چیز کی رویت یعنی دکھائی دینے کے لئے بغیر اللہ ہیں۔  
راشہ میں کسی مکان اور جہت میں ہو۔ راف کے مقابلہ انداز سے ہو۔ راف اور راف کے درمیان  
انتہا حاصل ہو۔ نہ انتہائی دور و قریب ہو۔ و نہ انتہائی دور و قریب ہو کہ جس طرح کہ مسافت رویت سے  
نازع ہے قریب مسافت بھی مانع ہے مشیخہ ہم اپنی پاک اور جہرہ و غیرہ کو نکال دے نہایت قریب کی بناء پر  
نہیں دیکھتے۔ و راف کی نگاہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شق مرئی کے ساتھ اتصال ہو۔ ان ہمار  
مشیر الذمیر سے کوئی بھی شرط انتہائی یا میں نہیں پائی جاتی۔ اولاً مانکہ دو شرطوں کا نہ رہو ہو تو ہر  
اور تیسری شرط کا نذر دیکھنا اور اشارہ قرآن نہ حق قریب الیہ من جہل الوریڈ سے ثابت ہے  
بہر حال جب رویت کی حد کو نہ ضرور قطعاً ہمارے میں متحقق نہیں ہیں تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن  
نہیں ہے۔

جواب ہے کہ رویت کے لئے نہ کوئی چیزوں کا شرط ہونا تقسیم نہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت

محض اندھائی کے ضمن کا مقرب ہے۔ عیناً جائز ہے کہ مذکورہ شرائط موجود ہوں لیکن اگر اندھائی نہ ہو تو رویت حاصل نہ ہو جی اندھیری رات میں چوسے کو دیکھتی ہے۔ ہم نہیں دیکھتے۔ اسباب زد و جنات کو دیکھتا اور اس سے باقی کہتے ہیں۔ ہم نہیں دیکھتے۔ اس حدیث سے اندھیرا دیکھتا ہے۔ اس کو دیکھتے تھے اور حدیث سے منکر کہ عام طور پر نہیں دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی عقلاً ممکن ہے کہ مذکورہ شرائط کے بغیر رویت ممکن ہو مثلاً مکان کو ہم دیکھتے ہیں حالانکہ وہ خود کسی مکان میں نہیں۔ درجہ مسلسل لازم آگیا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ چیزیں رویت کی شرطیں لازم ہیں۔ شرطیں لازم نہیں جیسی عادت کسی چیز کی رویت میں شرط مذکورہ کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ مگر غرض حادث کہ ایسی تو امکان ہوتا ہے اس لئے کہیں سے کائنات کے برعکاس اندھائی کی حالت میں باوجود اس کے کہ وہ تو کسی مکان میں نہیں اور نہ جہت میں اور باوجود اس کے کہ وہ بل کے غایت قرب ہے جیسا کہ غرضاً ہوتا ہے کہ ہم بندہ سے اس کی رشتہ رشتہ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

قولنا، و قیاس الخائب الخیر ایک سوال بخدا کہ جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ چیزیں عام موجودات کی رویت کے لئے شرط ہیں تو اندھائی کی رویت کے لئے کیوں شرط نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت جو اس سے غائب اندھائی کی حالت کو عام محسوس کی موجودات پر قیاس کیا جاتا ہے۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ رویت باری کے متعلق ہونے پر مشرک کے مذکورہ مستند عقلی کاغذی سمیں الشرائع جو ہر نوع کی توضیح ہوگی کہ اگر رویت کے لئے مذکورہ چیزیں شرط ہوں۔ ہم تسلیم نہیں۔ تو صرف اس۔ نبوی زندگی میں شرط ہوں گی۔ جو ہر اور اعتراض کی رویت کے لئے شرط ہوں گی۔ اور عالم غائب یعنی آخرت کو اس عالم شاہد اور محسوس پر اسی طرح باری تعالیٰ کی غائب عالم میں رویت کو اس۔ عالمی محسوس شاہد پر قیاس کرنا غلط ہے۔

وقد استدلال علی عدم الاشتراط بروایت اللہ تعالیٰ انما وفیہ نظیر لان الکلام فی الرویت بحکمۃ البصر لان قبل لو کان جائزاً لوجودہ والحاۃ مستطیعۃ و سائر الشرائط موجودۃ لوجب ان یکرر لا لاجل ان یتکون بعض الشایعین شاہدۃ لا تراھا و انھا مسقطۃ فلما منوع فان الرویت عند ما یخلق اللہ تعالیٰ فلا یجب عند اجتماع الشرائط۔

اور بعض دفعہ رائد غصے کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں شرط ہونے پر اندھائی کے ہم کو دیکھنے سے اسے لال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو

ترجمہ

حادثہ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت کا وجود ممکن ہے، درال حالیہ (ہمارا) حائضہ بصر صحیح ہو، اور رویت کے، کام شہر اللہ موجود ہو تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے۔ در ذہب بات جائز ہوئی چاہیے کہ جو دے سائے میں، بلاشبہ انہوں جنہیں ہم نے دیکھیں اور یہ غلط اور خلاف براہِ راست ہے، ہم جواب دیتے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت جو دے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

**تشریح** بعض لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے کے لئے معتزلی ذکر کردہ چیزیں شرط نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ دلیل پیش کی کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں، حالانکہ شرط قطعاً مذکورہ میں بعض جن کا رانی میں ہونا ضروری ہے۔ متعارف کی استطاعت بصری کامرئی سے انفصال اور رانی کامرئی سے آفاصلہ پر ہونا جو بہت زیادہ قریب و دُور بات، بارکی میں تحقق نہیں ہیں تو کسی طرح ان شرائط کے بغیر ہم کو دکھائی بھی دیتے اس دلیل پر شارج نے یہ احوال وارد کی کہ گفتگو اس رویے کے بارے میں ہے جو حائضہ بصر کے ذریعہ ہو اور اللہ تعالیٰ کو ہم کو دکھانا حائضہ بصر کے ذریعہ نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل التوہید رویت باری کے مکان پر معتزل کا عقلی مشتبہ ہے جس کو مشتبہ المذہب کا نام دیا جائے۔ حاصل مشتبہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو دکھائی دینا ممکن ہو تا دران حاکم دیکھنے والوں کا حائضہ بصر صحیح سالم ہو تو نہ تو ہم اس پر تسلیم بصر کو اسے دکھائی دینا چاہیے، اور اگر ہم یہ کہو کہ شرط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں، تو جو اس سے اعتدالی فہم ہو جائے، پھر جو عاجز ہونا چاہیے کہ ہمارے سامنے چند وبالہ پہنچنا اور باز جو حائضہ بصر کے صحیح سالم ہونے کے ہم ان کو نہ دیکھیں اور یہ باطل ہے جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں شرطوں یعنی باری تعالیٰ کی رویت کے ممکن ہونے اور ہمارے سامنے بصر کے صحیح ہونے کے وقوع رویت کا ضروری ہونا تسلیم نہیں کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے، شرائط کے پلے ملنے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے۔ تاوقتیکہ اللہ تعالیٰ نہم ہیں۔

ومن السمعیات قولہ لا تدارکہ، الاھوار والحواب بعد تسلیم کون الا بصلاً ولا مستدقاً وہذا من عموم السلب لا سلب العموم و حکوت الادراک حوالہ رویۃ مطلقاً الخروبة علی وجہ الاحتاط بمجانب المرفی، انہ لا دلالة فیہ علی عموم الادق والاحوال اور معتزلی قوی تردی علی سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تدركه الابصار" ہے، اور "الا بصلاً" کا ہر اسے استغناء ہونا اور اس کا عموم سلب پر دولت کرنا کہ

**ترجمہ**



سلب عموم پر اور ادراک سے مطلق رویت مراد یہ ہونا کہ مرنے کے اظراف و جواب کا احاطہ کرنے کے طور پر وہ سب تسلیم کرنے کے ہیں جواب یہ ہے کہ اس ارشاد و جانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

**تشریح** رویت ہادی کے ممکن نہ ہونے پر مستزاد کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ممکن ہونے پر مستزاد کی قوی تر نفی دلیل ارشاد باری "الاشیاء کما لانہا بعینہا"۔ وجہ اسے مثال یہ ہے کہ "الابصار جمع" مع "بصار" باللام ہے۔ اور علماء اصول و طریقت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع صرف باللام، مستزاد کے لئے ہو کر ہے۔ لہذا ادراک یعنی رویت کی نفی ہر جہ سے ہوگی اور نہ کوہ ارشاد و جانی "ملاؤں کہ بصر جمع" البصائر کے معنی میں ہے۔ جو سلب کلیہ ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ میں نے ایک فرد کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے علی سبیل التقریل جاذبات دئے ہیں۔ "ابصار جمع پر داخل وہم تعریف اس وقت برائے مستزاد ہوا ہے جب عہد خاتمہ مراد جوئے پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ اور لغوی سے ابصار مؤنثین کو آخرت میں افتخار کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کلام تعریف طبع خاتمہ کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔" اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" شیخ الاسلام تعریف مستزاد کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "نہد کہ ابصار کلام تعریف برائے مستزاد ہونے کی صورت میں"۔ "نہد کہ کفار بصر نے معنی میں ہوگا جو موجب کلیہ ہے پھر اس کے بعد جب اس پر لا حریف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی یہ نہ ہوا کہ جمیع الابصار ہونے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مؤمنین کے دیکھنے کے معنی میں نہیں ہے۔" اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرنے کے تمام حدود و اظراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے۔ جیسا کہ کہتے ہیں راہبست۔

ابھلائی و ما ادراکت۔ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ

لامکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی دوسرے کوئی بھی نکلا اس کا احاطہ ذکر کے لے۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں  
 کہ، ایہ بیان افدغائے کو دیکھیں گے، نیز اس کا احاطہ ذکر سکیں گے، اور مذکورہ سب ہی باقی تسلیم  
 کر لیتے ہیں۔ یہ چوتھا جواب۔ سبے کو آیت مذکورہ میں اس آیت کی کوئی دلیل نہیں کہ اور آیت معنی رویت  
 کی نفی عام اودت و احوال سے متعلق ہے۔ اس لئے ہم اس فعل کو بعض اودت مثلاً دنیا کے ساتھ خاص  
 کرتے ہیں، اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نیکو مشرعوں کی شانہ کو نہیں دیکھ سکتی، یا اس  
 نفی کو آیت کے بعض احوال خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں  
 کوئی نیکو اسکونہ دیکھ سکتا ہے۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ آیت میں احوال میں آیت ہوگی کہ بعض ہی احوال میں ہوگی  
 کسی کو نہیں دیکھ سکتا، ایک ہی کو دیکھ سکتا، دوسرا دیکھ سکتا، دوسرا دیکھ سکتا، دوسرا دیکھ سکتا، دوسرا دیکھ سکتا،  
 وقد يستدل بان لا يحسنه جواباً لرويه، اذ لو استدلنا بما حصل التمسح بلفظها كما في  
 لا يمدح بعد م روينه لا متاعها، وانما التمسح في ان جعلت روينه، او في ثوري التمسح  
 والتعريف بحجاب الكبرياء، وان جعلنا الاحاد في عبارة عن اودت عن اودت عن اودت عن اودت  
 ما يجوز له والحدود والحدود لا تلتزم على جواز اودت من تحتها اذ لا يجرى لان المعنى انه  
 ممدح كونه ممدحاً لا يمدح في بالاصح كونه صالحاً، عن انه هو الاصل بالحدود والحدود لا يجرى لان المعنى انه  
 اور بھی آیت مذکورہ سے رویت کے مکان پر استدلال کیا نہا ہے کیونکہ اگر رویت محال  
 تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی، جسے مدح ماننے پر دعائی دینے کی وجہ سے تعریف  
 نہیں کیا جاتا ہے، اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا  
 ممکن ہو اور محاب کبرائی کے سبب دشوار ہونے اور کاوش ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر  
 ہم درجہ سے مرنے کے حار و درجہ جواب کا وہ ذکر کر کے دکھانا ادا ہیں تو آیت کی دلائل امکان رویت پر کہ  
 وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے، کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ ہے مرنے اور قابل دید ہونے کے باوجود  
 منجای ہونے اور حدود و اجازت کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی  
 نہ دے گا۔

**تشریح**

متخذ نے ارشاد فرمائی "لا تزد نہ کہ الا بعد" سے امتیاز رویت ہر ایک اور طرح سے  
 استدلال کیا ہے۔ وہ کہہ کہ اللہ تعالیٰ نے مقایہ مدح میں اپنی رویت کی نفی فرمائی اور جس کی  
 نفی موجب مدح ہو اس کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ لہذا رویت کا ثبوت نقص اور عیب ہے۔ اور  
 نقص و عیب سے ذات باری کا متصف ہونا محال ہے لہذا اس کی رویت بھی محال ہے۔ اس دلیل پر

جہاں بعض غناء اہل سنت نے عارضہ کرتے ہوئے کہا کہ آیت مذکورہ متعارض روایت پر نہیں بلکہ جو روایت  
اور امکان روایت پر دلالت کرتی ہے اس کے کہ ائمہ ثنائی نے اپنے دکھائی نہ دینے کو مقام مدح میں ذکر  
فرمایا ہے اور ممکن ہی کی نفی موجب مدح بیانی ہے اگر ائمہ ثنائی کی روایت محال ہو تو اس کی نفی کوئی تعریف  
کی بات نہ ہوتی جیسے صدر ام کی روایت محال ہے چنانچہ روایت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی  
تعریف تو اس میں ہے کہ شہ قلعے کی روایت ممکن ہو چہر بھی اس کی عظمت اور کبریائی کی وجہ سے جاسے اور وہ  
دکھائی دوسرے مذکورہ عارضہ کو عارضہ تنسیہ کہتے ہیں یعنی مخالف کی دلیل کو کھٹ کر کے انہی دلیل سے لینا  
کسب کے معنی لہنا ہیں۔

قولہ: والتمسنا منہ الذی لا یمنی مذکورہ ارشاد قرآن میں اگر دیکھ کر اس سے مراد ایسے طور پر  
دیکھنا ہو کہ مرنے کے تمام درد و عذاب و آفات کو اپنے کوئی بھی نہ پہنچ سکے اس سے یہ شہید نہ رہے تو معبود  
محال یا اسلوب کلام سے نہ صرف روایت کے ممکن ہونے پر بلکہ اس کے دعوت پر آیت کی دلالت زیادہ دیکھا  
ہے کیونکہ اس صورت میں آیت کا معنی ہو گا کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دے گا کہ وجود کسی کی نگاہ کے عالم میں نہ  
آئے گا کیونکہ عالم میں لا چیز ہوتی ہے جو متناہی ہو اس کے حدود و اطراف ہیں اور ائمہ ثنائی متناہی ہونے  
کے اور حدود و اطراف کے ساتھ مصنف ہونے سے پاک ہیں جیسا کہ اس سے پہلے تزییات میں مذکور ہے  
والتمسنا منہ گذر چکا۔

وَمِنْهَا انَّ الْآيَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي مَوَالِ الْوُجُوهِ مَقْرُونَةٌ بِالْإِسْتِعْظَامِ بِمَا لَا يَسْتَعْبِدُ وَالْحَقُّ  
انَّ الْآيَاتِ لَتَعْتَبَهُمْ وَتَعْلَاهُمْ فِي طَلَبِهِمْ لَا يَلْمِزُهُمْ وَأَلَّا تَعْلَهُهُمُ مَوْسِلٌ عَمَّ عَنْ  
ذَوَالْتِ عَمَّا أَفْعَلْ حَتَّى مَأْوَا انَّ يَجْعَلُ لَهُمُ الْمَقْدَارَ الْخَفَاءُ بَلِ اسْتَمْتَعْتُمْ بِمَقَرِّكُمْ  
وَهَذَا اسْتَعْرَابًا مِمَّا كَانَ الْوُجُوهِ فِي الدُّنْيَا وَلِهَذَا اخْتَلَفَتْ الْمُتَحَابُّونَ رَمَى اللَّهُ عَنَّا  
فِي انَّ الْبَنِي عَمَّ هَلْ رَأَى رَبَّهُ نَبِيَّةُ الْمُعْجَاجِ ام لَا لَا اخْتِلَافٌ فِي الْوُقُوعِ دَائِلُ  
الْإِمَّاكَانِ وَأَمَّا الْوُجُوهِ فِي الْمَنَامِ فَقَدْ حَكِيَتْ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ السَّلَفِ وَلَا خِفَافٌ فِي امْنِهَا  
نَوْعٌ مَشَاهِدٌ يَكُونُ بِالْقَلْبِ دُونَ الْعَيْنِ .

**ترجمہ**

اور معتبر کے انسانی دل کے اندر سے آیات ہیں جو رویت کی درخواست کے سلسلہ میں راہ  
الہیہ اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور بواب ہے کہ کئی نعمت و سرخی اور نئے مقام  
میں ان کی ہلے دھر کی وجہ سے ہے مذکور رویت کے محال ہونے کی وجہ سے درہان کو موسیٰ علیہ السلام  
سے منع فرما دیا جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام



نہیں فرمائی اس لئے جو نبی علیہ السلام کا منع نہ فرما دینا میں رویت باری کے ممکن ہونے کی خبر دینا ہے تو یہ  
آفت میں بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی اور انہی وجہ سے کہ رویت باری دنیا میں بھی ممکن ہے محابہ کا اس مسئلہ میں غلط  
ہے کہ شب معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف ہونا اس بات  
کی دلیل ہے کہ مکان پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وقوع پر مکان مقدم ہے۔ ایک چیز پہلے ممکن ہوتی ہے۔  
اس کے بعد وقوع اور عدم وقوع کا سوال آتا ہے۔

مسئلہ شریف میں حضرت بو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے  
پوچھا کہ کیا آپ نے شب معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا تو آپ نے فرمایا: تو ذاتی اور ان کے واسطے میں فرق  
فرق کئے لئے دیکھا ہے اس لئے کہ میں نور کے بحر اقیانوس کے قعر و آخر میں نصف مقصورہ کے  
ساتھ پڑھا گیا ہے و حرف الاستقبال ہے اس صورت میں نور آقا کریم کے معنی ہونے سے وہ تو یک نور  
تھا بھلا میں اس کو کیسے دیکھ سکتا تھا۔ اور ذاتی ہر ذرغہ کے کسرت سے سمجھ ہی پڑھ گیا ہے معنی ہونے  
کو وہ ایک نور تھا جس کو بلا شبہ میں نے دیکھا۔ پہلی صورت میں رویت کا انکار ہے اور دوسری صورت میں ثابت  
پایا جاتا ہے۔

ربا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ تعالیٰ  
کو دیکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ میں الحیر بن اسیر بن رحمۃ علیہ اور خواجہ سید میں حضرت حرثی مگر  
خواب میں دیکھا تو یہ ثابت ہے۔ رویت بصری کے قبیل سے نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد موت لا یغفر الا ایمان والطاعة والعصیان لا کما زعمت  
المعتزلون ان المحدث خالق لافعال وقد کانت الاول منہم یتحاشون عن اطلاق  
لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمخترع والنجود لا وحیو ربی العجائی وابعد  
ان حتی الکمل واحد وهو المخرج من العدم الی الوجود کما سدر لیس اطلاق لفظ الخالق  
اور اللہ تعالیٰ ہند دل کے افعال کفر ایمان اطاعت اور محبت کے خالق ہیں ایسا نہیں مہیا  
مستتر کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور معتد میں معتزلہ و بندہ ہی مطلق خالق کا  
اطلاق کرنے سے پہلے علی اور موید و خیر وغیرہ الفاظ پر اکتفا کرتے تھے اور جب اہل جہاں اور اس کے  
متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والے تو لفظ خالق کے  
استعمال کی جرات کی۔

**تشریح** اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ افعال عباد کی دو قسمیں ہیں ۱۔ افعال اضطراریہ یعنی وہ افعال جو

بندہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صدر ہوتے ہیں جیسے حرکت برقعش یعنی اس شخص کی حرکت جیسے ریشہ کا  
عارضہ ہو۔ اس طرح کے افعال بالاعتقاد اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں۔ ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار  
کو کوئی دخل نہیں۔ ۲۰ افعال اختیار یہ مثلاً کفر و ایمان، طاعت اور معصیت وغیرہ یہی محل اختلاف ہیں۔  
جبکہ ان افعال کے بارے میں بھی بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور متردد کہتے ہیں کہ بندہ خود ان افعال کا  
موجد اور خالق ہے۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کو کوئی دخل نہیں اور اہل السنۃ والجماعت نہ تو مجبور محض کی طرح بندہ  
کو مجبور محض مانتے ہیں کہ اس کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہ ہو۔ اور نہ متردد کی طرح اللہ تعالیٰ کو باطل  
بے دخل مانتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اختیار یہ بندہ اور خدا دونوں کی قدرت سے وہمہ  
میں آتے ہیں۔ بندہ کی قدرت کا خلق کسب سے ہے اور اللہ کی قدرت کا خلق نفس سے ہے یعنی بندہ  
کا رتبہ ہے اور اللہ خالق ہے۔ پھر متقدمین متردد بندہ کے لئے خالق کا افظا استعمال کرنے سے احتراز  
کرتے تھے کیونکہ سب کا ابداع تھا کہ اللہ کے سوا کوئی خالق نہیں، اس سے متقدمین نے صرف نام کا حصر  
سمجھا، مگر تخریب متردد نے جب دیکھ کر خالق موجد و خیر سب کا معنی ایک ہی ہے، یعنی اللہ سے کمال  
و جبر کی طرف لانے والا تو انہیں بندہ پر لفظ خالق کے اطلاق کی حرمت ہوئی اور صاف لغو میں کہنے  
لگے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے۔

احتج اهل الحق بوجوب الاول ان العبد لو كانت خالقاً لافعاله لكانت عالماً بقا صلي  
ضرورة ان ايجاد المشي بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذا الله واللزام باطل  
فان المشي من موضوع في موضوع قد يشغل على مكانات متخللة، وعلى حركات بعضها  
اسرع وبعضها ابطأ... ولا متعور بلعاشي بلذ الله وليس هذا اذ هو لا عن العلم  
بل لو شغل لعم اعلم وهذا في اظهار افعالهم واما اذ انتمت في حركات اعتقاد  
في المشي والاختيار وبعض ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات ومثل  
الاعصاب ونحو ذلك فالله اعلم.

ترجمہ  
ابن حق نے چند فقروں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو  
ان کی خصوصیات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار اس سے شکی  
کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اللہ لازم باطل ہے۔ کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک شیء درمیان میں  
اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سرع اللہ بعض بطی ہوتی ہیں اور ماضی کو اس کی خبر نہیں ہوتی  
اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم ہوا ورنہ تو اس کے ظاہری افعال

میں ہے اور یہ حال جب تمام مشی اور اختیار اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور غفلت کو حرکت دینے اور اعضاء کو دروازہ کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے عموماً کوئی بات اور زیادہ دیکھتے ہیں کہ جندہ کون باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے،

## تشریح

اہل السنۃ والجماعہ نے افعال عباد کے اندر تعالیٰ کی مخلوق ہوئے پر عقلی اور نقلی دونوں قسم کے تدبیریں رکھیں گئے ہیں، عبارت مذکورہ میں اشارت رحمۃ اللہ علیہ نے جو دلیل عقلی ذکر کی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا قیود خلق ہو، تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا، مگر تعالیٰ اور لازم باطل ہے۔ لہذا مقدر یعنی بندہ کا سینے انوار کا خالق ہو، بھی باطل ہے۔ مقتضی بندہ کے خالق افعال ہوئے تعالیٰ یعنی ان افعال کے تفصیلی احوال کا مقرر رکھنے کے درمیان جو ممکن دلیل اشارت دے اپنے قول میں درج ذیل ہے: **ان یخلو الشیء** اسے بیان کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ خلق کے معنی قدرت و ارادہ کے ساتھ شئی کا ایجاد کرنا ہے۔ اور کسی چیز کا قصد و ارادہ بغیر علم کے نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہو کہ کسی چیز کا خالق ہوئے کے لئے اس کے تفصیلی احوال کا علم رکھنا ضروری ہے، اور ان دونوں لازم ہیں بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی بندہ کا اختیاری فعل ہے، ہر وقت کی حرکات اور درمیان میں سکنت پر مشتمل ہے لیکن بندہ کو اس کی تفصیلات کا علم نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتا کہ کوئی مساندق کتنی دیر زمین پر رہے اور کون سا کشتی دیر سے رہے اور فضا میں اٹھنے پر کتنے دنوں کا علم رکھتا ہے کہ کون سا قدر زمین پر رہے اور کون سے قدم ستھوڑا حصہ زمین پر لگا، اور قدم کی کون سی حرکت سریع تھی اور کون سی حرکت بطی تھی، اور یہ تو اپنے فعل کے ظاہری احوال سے بندہ کی علمی کا حال ہے، اور اگر علمی احوال میں غور و فکر کیا جائے، مثلاً مشی کے وقت بائیں جبر کو لینے اور بڑھنے کے وقت کئی کئی دھڑوں اور پھولوں کو حرکت ہونی اور کئی اعضاء میں تشابہ و تفاوت وغیرہ تو اس وقت اس کی علمی اور بھی واضح ہوتی ہے اور یہ کتنا صریح نہیں کہ بندہ کو ان احوال کا علم ہے مگر اس سے ذہول ہے یعنی ذہن قاصر ہے کیونکہ اگر یہ محض ذہول ہوتا تو بچے جانتے کہ ذہول اور ذہن کی مختلف رانگ ہوتی، اور اسے علم ہوتا، حالانکہ بچے جانتے پر بھی وہ لاعلم رہتا ہے۔ **ان فی الغیوب الوارد فی ذالہ**، **تکون لہ تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعملون**، **یسمی علی ان ما قصد ربکم**، **اولئکہ یخبرنا ان حدیث التمریز او معہ کلمہ علی ان ما صرنا ویشمل الافعال**، **لا یأذنا افعال العباد مخلوقہ لذلک تعالیٰ اولیٰ علیہ لکملہ بالفعل المعین المصلح الذی ہو الا یجوز والایقاع بل المعاصل بالمصلح الذی ہو متعلق لا یجوز**





وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایضاً اور ایجاد ہوتا ہے جس کو اصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے مخلوق میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف سے اس کی نسبت کی جائے جیسے ناز، رنگہ، ایمان، دکنہ وغیرہ۔ دوسری جگہ سے کہ فعل سے معنی مصدر ہی نہیں بلکہ عامل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بنا پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال خدا کے انسانی مخلوق ہونے پر استدلال صرف ماسکے مصدر پر ہونے پر موقوف ہے۔ مومنوں نے اس کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال خدا کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" ہے۔ اللہ تعالیٰ وہ ہے جو ہر اسے دلایہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو جہش کا ذاتی فرمان ہے اور افعال خدا بھی شی میں ہیں لہذا افعال خدا کو بھی خالق وہی نہ کہ اس دلیلیں پر یہ امکان وارد ہوتا ہے کہ لفظ شی بمعنی موجود عام ہے موجودات مکملہ اور ذات باری و صفات باری کو۔ سر ذات باری اور صفات باری فعلی شی۔ کہ عموم سے خارج ہیں اور شی۔ سے صرف لکن مراد ہے۔ لہذا غلط شی عام مخصوص منہ البعض ہوا۔ جو قطعی الدلائل نہیں ہے تو پھر ایک اعتقاد ہی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقاد ہی مسائل قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ قطعی دلائل سے۔ شارع کو اپنے قول ای مسکت بدل لائنہ العقل سے۔ جو بظاہر شی۔ سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شی کو ممکن کے ساتھ خاص کرنے والی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی پسند کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہے اور جس عام کا متعلق دلیل عقل ہو وہ قطعی دلالت ہوتا ہے۔ ظنی ہو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے۔ جس کا نقص دلیل قطعی ہو۔

تیسری آیت جو افعال خدا کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "أَنْشَأَ الْخَلْقَ" ہے۔ اور ترجمہ اَلْخَالِقُ اَلَّذِي اَنْشَأَ الْخَلْقَ وَلَقَدْ مَعْبُودَانِ اَبْلُ اَلْاَبْرَہِمَ اِسْ آیت میں استقام انگاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدرج کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو سختی عبادت ہونے کا مدرج ٹھہرایا ہے اور مدرج اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب حقیقت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح اس کے خالق عبادت اسی کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے۔ جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو اور جب خالق ہو اسی کے ساتھ خاص سے تو بننا اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال خدا کے خالق ہوں گے۔

لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ اَلَّذِينَ يَكُونُ الْعَبْدُ خَالِقًا لَا فَعَالًا يَكُونُ مِنَ الْمَشْرُكَينَ دُونَ الْمُوَحِّدِينَ وَنَا الْقَوْلِ اَلْمُشْرِكِ اَلَّذِي هُوَ اَلْاَشْرِكُ فِي الْاَلَا هُوبَةُ بَعْضِ وَجُوبِ اِسْجُودِ اَلْمَسَا

للمجوس۔ او بعض استحقاق العبادۃ كما لعبادة الأصنام والمعطلۃ لا بثبوت ذلالتہ  
بل لا یجوزون مخالفۃ العبدیۃ الخالقۃ الله تعالى ان المشاخر بالخوافی فضلیہم  
فی هذه المسألیۃ، حتی قالوا ان المجوس سعدوا منہم حیث لم ینسوا الخالق  
واحدا او المعطلۃ یقتنون شیئا کاد ان یخصی

**ترجمہ** اعتراض کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا مگر وہ تو خدا کا  
شریک مانے والا ہے جو اپنے کو شرک کا معنی الوہیت یعنی واجب الوجود ہونے میں شریک مانتا ہے  
جیسا کہ عجمی کا شرک، باطنی عبادت ہونے میں شرک، مثلاً یہ عبادت کہ ہن پرستوں کا شرک اور جو  
یہ دونوں باتیں انہیں ماننے، بلکہ بندہ کی خالقیت کو متذکرہ حقیقت کے برابر نہیں دیکھ سکتا ہے  
اس مسئلہ میں ان کو اگر وہ ٹھہراتے ہیں تو اردو صرف کیا ایسا تک کہ یہ کہا کہ جو ان سے ستر ہیں کہوں کہ  
انہوں نے صرف ایک شرک کیا اور معتبر نہ ہوئے شمار شرک مانتے ہیں۔

**استدلال** اور جب یہ کہنا کہ انہوں نے خالقیت و استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر  
اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے  
کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا تو پھر معتزلی تکفیر کی وجہ سے کہو کہ خدا کو افعال کا خالق کہہ کر  
استحقاق عبادت میں اس کو خدا کا شریک ٹھہرانے کے شرک ہوئے ہیں نہ تاکہ تم ان کی تکفیر نہیں کرتے  
شاید فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس سے دیکھا جائے کہ شرک تو حید کا معنی ہے اور حید کا ایک  
معنی تو یہ ہے کہ واجب و حود صرف ایک ہستی ہے۔ واجب الوجود ہونے میں کوئی ایسا شرک نہیں ہے  
اور معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا۔ جب الوجود ہونے میں کسی کو خدا کا شریک۔ خارج حرج کہ کوئی  
کہتے ہیں کہ خالق دونوں ایک خالق نہیں ہے جو انہوں نے کہا ہے۔ دوسرا خالق شرع جو نہیں کہلاتا ہے۔  
اور یہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو انہیں کو انہوں سے واجب الوجود ہونے میں شرک ٹھہرایا  
اور حید کا دوسرا معنی ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے۔ استحقاق عبادت میں کوئی ایسا  
شرک نہیں تو ان کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا استحقاق عبادت میں کسی کو خدا کا شریک ٹھہرانا  
بے برکت ایسا دوسرا معنی جس میں شرک نہیں کیونکہ واجب الوجود بھی ایک ہی مانتے ہیں۔ البتہ  
مستحق عبادت ہونے میں نہ ہون کو خدا کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلی شرک کے مذکورہ بنا دونوں  
معنی میں سے کسی کے قائل نہیں۔ نہ تو واجب الوجود ہونے میں کسی کو شرک مانتے ہیں۔ البتہ مستحق  
عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو

خالفی کہنے میں مگر اس کی خالفت کو اللہ کی خالفت کی برابر نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کسی چیز کے خالق و راجع میں اسباب و آلات کا محتاج ہے جبکہ اللہ خالق کسی چیز کا محتاج نہیں۔ بل زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالفت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو پھر وہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے۔ مگر لازم کفر کفر نہیں ہے۔ بلکہ التزام کفر کفر ہے اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا۔ اس سے یہاں کی کفر نہیں کرتے۔ البتہ مشائخ ماتریدہ نے غلطی احوال کے مسئلہ پر معتزلہ کی تفسیل میں بڑا غور صرف کیا۔ حتیٰ کہ محسوس کوئی سے بہتر بتایا کیونکہ محسوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جو کو بہتر من کہتے ہیں۔ اور معتزلہ یہ شمار شریک ٹھہراتے ہیں۔ کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے۔ تو کہہ سکتا ہیں۔ تو اگر با خالفت کی بنیاد پر یہ شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرا دیا۔

واحتجت المعتزلة بالنسبة الى ضرورة دين: حركة الماشوق بين حركة الموقض ان الاول باختيار دون الثاني، وانه لو كان الكلى يخلق الله تعالى بطلت قاعدة التكليف والامدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية بما قلنا بنفى الكسب والاختيار اصلاً، واما نحن فنثبت على ما نعتقد ان شاء الله تعالى

اور معتزلہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماضی کی حرکت اور رشتہ والے کی حرکت کے درمیان بدھی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور سرحد و ذم اور ثواب و عقاب بطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبر کے خلاف جائز ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں۔ اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے آئے اللہ ہم پر کرم کرے۔

**تشریح** البتہ کہ ہر افعال اختیار کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل پر پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماضی کی حرکت کے اختیار ہی ہونے والے رشتہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیار کی ہونے کا یقین ہے۔ سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوگا، تو دونوں حرکتیں اختیار ہی ہوگی یا دونوں غیر اختیار ہی ہوں گی۔ دونوں میں فرق نہ ہوتا اور بالی باطل ہے تو اسی مرتبہ مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیار یہ مثلاً حرکت رعد کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیار یہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا

ملائق اللہ تعالیٰ ہی ہوئے۔ یہی کی قدرت و خیریت کا ثبوت ہے کہ وہی کوئی دفع نہ ہو۔ قرآن و کونون  
کا محکم بنا اور ایسے خیالی پروردگار کو آپ اور بڑے افعال پروردگار کا مستحق ٹھہرا بھیج دیا کہ  
کسی نے اس کی کشف بھیج دی ہے اور اس پر تو آپ پر کشف کا حق ٹھہرانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بڑے  
کی قدرت اور خیریت میں ہو اور اس کی قدرت و خیریت کا مستحق نہ ہو۔ اور جو روح و جسم اور تو آپ پر عقاب کا مستحق نہ ہو  
وہ جس پر کچھ قصور ہے اس کا کشف ہونا اور تو آپ پر عقاب کا مستحق ٹھہرنا ہونا نہ ہو جس کے لئے انصاف  
مستحقانہ قرار دیا گیا ہے۔ خیریت و خیریت کے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اور جب اللہ  
تعالیٰ قدرت و خیریت میں اپنے خالق نہیں ہیں۔ بلکہ عباد خدایہ غیر اختیار سے لے کر حق ہیں۔ تو افعال خدایہ  
وہ تو خود ہی ہوتے ہیں۔

چنانچہ کہ جس پر یہ کہ افعال پروردگار اور اس کے خیریت کے خیریت سے جو بڑے کے کسب و اختیار  
کی حق رائے ہیں اور نہ وہ کسب و اختیار کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور نہ  
کہ وہ حق رائے ہیں اور نہ کہ وہ خیریت کے لئے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور نہ کہ وہ  
بڑے جب اللہ کی ہوتی قدرت کو جو عبادت سے اپنے اختیار سے مستحق قرار دیتے ہیں کہ اس سے  
توانا ہوتے ہیں۔ قدرت قدیم سے وہ علم موجود ہوتا ہے جس اور اس علم کو موجود کر دیا جو اس کے خیریت  
خلق ہوتا ہے۔ جس خلق کی خلاق ہیں اور اللہ کے سب سے اور جب اللہ کی قدرت و اختیار ہوتا ہے  
تو افعال کا محکم بنا بھیج دیا کہ اس پر تو آپ پر کشف کا حق ٹھہرانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بڑے  
ذمہ اور تو آپ پر عقاب کا مستحق ٹھہرنا بھیج دیا کہ اس پر تو آپ پر کشف کا حق ٹھہرانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بڑے  
ذمہ اور تو آپ پر عقاب کا مستحق ٹھہرنا بھیج دیا کہ اس پر تو آپ پر کشف کا حق ٹھہرانے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فعل بڑے

شیخ ابو منصور محمد بن علی شریعتی نے فرمایا ہے کہ خدا تعالیٰ مال و حلیۃ و اصحاب و خلق و عباد  
وہو احوالہ لا مستطاعۃ فی العباد و مستطاع الی الاستماع المدحکۃ فی فعل عہد حقیقۃ  
لا محذور (انرجیہ) یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا نسل ہے ورنہ اللہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا  
اور مستطاع عہد حارۃ یعنی خدا کی ہوتی قدرت کا مستطاع کرنا بڑے کا فعل ہے۔ اور یہی کسب و اختیار  
وقت و تمسک بات۔ تو ان خالق و افعال و عباد و اصحاب و عہد و القاد و انصاف  
والرب و انسانی و انسانی الی غیر ذلک۔ و هذا جہل عظیم۔ لان المتصف بالشیء  
من قائم بہ ذلک الشیء لا من اوحد۔ اولاً یرون ان اللہ تعالیٰ هو الخالق للشیء  
والباقی و اما ان الصفات فی الاجسام ولا یتصف بذلک۔ و ربما یتسلل بقولہ تعالیٰ



شارح نے جب دیکر دونوں جگہ حق کے معنی غلط تھے یعنی اندازہ کر کے صورت بنائے، لفظ اور خاکہ بنائے گئے ہیں۔

وهي اى افعال العباد كلها بارادته ومشيئته تعالى وتقدس وقد سبق انهما  
عندنا عبارة عن معنى واحد وحكيم لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب  
التكوير وتضيئه اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكامه لا يقال  
لو كان الكفر بقضاء الله تعالى فوجب الرضا به لان الرضا بالقضاء واجب الا ان  
بالعلم لان الرضا بالقدر لا يقال الكفر بقدر الله تعالى لقضاءه وانما يجب  
بالقضاء دون المقضى ولقد برز وهو لم يجد كل مخلوق بخلافه الذى يوجد  
من حسن وقبح وفقر وغنى وما يحب من زمان او مكان وما ينقلب عليه من  
قواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته فاما من الممكن بخلاف  
الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم لا كراهه وان شجاره

**ترجمہ** اور یہ یعنی تمام افعال عبادانہ تو اس کے ارادہ و مشیت کے موجب موجود ہیں اور یہ سب گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مردہ کو نہ نزدیک ایک ہی حق ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بخیر نہیں کہ اس سے خطاب بتوین کی طرف اشارہ ہوا اور اس کی تقدیر سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد یہ کہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی تقدیر سے ہے تو اس پر وضو کا ہے کیونکہ وضو واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ وضو تکفیر کفر ہے اس لئے کہ ہم جو اسے دیکھتے کہ کفر مقتضی ہے۔ قضا و نہیں ہے۔ اور قضاء صرف قضا واجب ہے نہ مقتضی پر۔ اور اس کے افعال عبادانہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ فاعل کرنا ہے جس کی صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن، ذبیحہ و غیرہ۔ اور اس زمان و مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشغول ہے اور اس ثواب و عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے۔ کیونکہ یہ مذکور چکا ہے کہ سب افعال عبادانہ تعالیٰ سے خلق کا نتیجہ ہیں۔ اور خلق قدرت و بارہ کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مکر و مجاہدہ پر ہونے کی وجہ سے۔

**تشریح** حسب یہ بات ثابت ہو چکی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا پیدا و خیر و شقیہ و اذادہ کے نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے اذادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں یا جو میں معتزلہ کا کہنا ہے

جو یہ کہنے ہیں کہ افعال تعمیرات قبلے کے ارادہ سے صادر نہیں ہوتے۔

فقیر نے اقداریت ائمہ اربعہ میں اس سے پہلے جہاں صفات اولیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر کیا ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ و مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں اور کرمیہ مشیت کو تعمیر اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

فقیر اور حکماء شارح رحمۃ اللہ علیہ نے بتلایا کہ کرمیہ فعلیہ محکوم یعنی چیز کے پیکار اور کرنے کے وقت ممکن فرمائیں جو کرمیہ سے جیسے کہ ارادہ ہے۔ ان شاء اللہ اذ ارادہ شیئاً ان یفعلہ لہ کرمیہ محکوم اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غفلت حکم یعنی قضاء ہو جو کرمیہ بعد از ارادہ ہے۔

قولہ: وقضیۃ کرمیہ قضاء ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے لفظ کرمیہ کو قضا سے لیا ہے اور اس سے نہیں محکوم کی بحث کے آغاز میں لکھا کہ کرمیہ کرمیہ ہے جو کرمیہ محکوم پر کہ قضاء سے مراد محکوم ہے۔

قولہ: ولایقانی بہ اعتراض کا ماحول یہ ہے کہ اگرچہ برے سارے افعال قدرتی کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کرمیہ قدرتی کی قضاء سے صادر ہو گا تا کہ اگر کرمیہ قدرتی کی قضاء سے صادر ہو گا تو کرمیہ پر قضاء واجب ہو گا کیونکہ قضاء واجب ہے اور یہ بھی کرمیہ پر قضاء واجب ہو گا۔ اصل سے کہ کرمیہ قضاء واجب ہے تو اسی طرح معذرت یعنی کرمیہ کا قضاء بھی سے تابع ہو گا۔ ہے۔ جو اب کا ماحول یہ ہے کہ کرمیہ قضاء واجب ہے جو کرمیہ پر قضاء واجب نہیں جو نقصی ہے ورنہ وہی صفت ہے تو کرمیہ معترض نے قضاء اور نقصی کے درمیان فرق نہیں کیا۔ جس کی بناء پر اعتراض مذکور رد ہوا۔

قولہ: وحولہذا لایقانی مختلفہ توجہ فقیر کے معنی کا بیان ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے کہ ہر محسوس کو جن صفات کے ساتھ جس زمان و مکان میں موجود ہو تا ہے وہ سب چیزیں ہی سے متعلق کر دیے گئے ہیں۔ فقیر نے اس میں اسی معنی میں الجہ کے مطابق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح کرمیہ بننے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور فائدہ ذہن میں یا کاغذ پر بنا دیا جاتا ہے کہ اسے طویل و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے۔ فلان جانب صحن ہوگا، فلان جانب غسل خانہ، بیت الخلاء اور درجی فناء ہوگا۔ و طبع وغیرہ اور پھر اسی ذہنی یا کاغذی نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر طبع میں آتی ہے۔ اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہے۔ جس میں ہر چیز کا من و طبع تابع ہوتا یا صادر ہوتا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ ممکن ہوتا ہے۔ اور اسی نقشہ کے معنی ہی ہر چیز

کا وجود و ظهور و بقاء پہ اسلام اس وجود نہیالی کو جس کے مفاسد و غیرہ کا وجود ظاہری ہوتا ہے۔ تقدیر کہتے ہیں۔  
 فان قيل فيكون الكافر محبوا في كفره والفاست في نفسه فلا يصح تكييفها بالارادة  
 والطاعة قلنا انه تعالى اراد منها التكفر والفسق باختيارها، فلا جبر كما ان الله  
 علم منها الكفر والفسق بالاختيار، ولم يلزم تكييف المحال، والمعترضة انكرا ارادة الله  
 لا ضرورة لاعتبارها، حتى في ارادته اراد ان الكافر والفاست اختيارا، وطاعتا لا كفر  
 ومعصية زعموا منهم ان ارادة القبيح تبيح كل عطف واجبادة، ونحن نعلم ان الله  
 بل القبيح كسب القبيح، والارادة لا بد فعد هم يكون اكثر ما يقع افعال العباد على  
 خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا

ترجمہ میں اگر کیا جائے کہ چہ کہہ رہے ہیں اور ان میں اپنے نفس میں مجبور ہوگا اور اس کو یوں اور  
 ترجمہ میں اصرار کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا، میرا جواب دینے کو، انہوں نے ان سے اختیار کے ساتھ  
 کفر و فسق کا ارادہ فرمایا، لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر و فسق صادر  
 ہونے کو چاہتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا اور معتبر نے اللہ تعالیٰ کے شرع و افعال شریعہ  
 کا رد کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر و فاسق سے اس کے ہاں اور  
 طاعت کا ارادہ کیا کہ کفر و معصیت کا اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا صحیح ہے  
 ہے جس طرح اس کا خلق اور اجزاد اور ہم اس کا نکال کرتے ہیں۔ بلکہ قبیح کسب قبیح اور اشیائے  
 با قبیح ہے فون کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں۔ اور یہ بہت ہی  
 بری بات ہے۔

تشریح

اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ المقصود تقسیم ارادہ اللہ اس پر معتبر کسی طرف سے ہے  
 اعتراض راہ ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ  
 کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آتے گا اور  
 اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں، بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور  
 محال ہے، لہذا کافر ٹھہرنے پر مجبور ہوا، اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا، اسی طرح  
 فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا، اور اطاعت اور فرماں برداری کرنا محال ہوا اور تکلیف، محال بھی نہیں ہے  
 لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا دھڑلہ ہے  
 کہ ارادہ الہی کا تحقق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاعتقاد سے ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے



ارادہ کیا کہ نثر سے فقہی مسائل بطور پر کفر صادر ہو اور فلول سے اختیاری طور پر متن صادر ہو۔ تو اب وہاں ان کے مطابق سے اختیار ہی سے کفر اور متن کرینگے کفر۔ متن پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو چاہے گا نثر کے اپنے فقہی مسئلہ کو نثر اور فلول کے اپنے فقہی مسئلہ سے متن کرے گا علم سے مگر اس کے باوجود نثر پر کفر پر مجبور ہے اور فلول اپنے متن پر مجبور ہے۔ لہذا اب اعتراض مذکور وادارہ ہوگا اور تکلیف بالحوال لازم نہیں آئے گی۔

قولہ: والاختیار لہ انکرا لہ یعنی معتزلا ارادہ انہی کے تمام افعال عبادہ عام میرنے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اپنے افعال تو ارادہ انہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور میرے افعال ارادہ انہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا حتیٰ کہ کفر سے بھی اس لئے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فلول سے حاجت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جب فلول مافی قبیح قبیح ہے۔ اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کو انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ماضی قبیح قبیح ہے اور ارادہ قبیح قبیح ہے۔ بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو مزید کا اختیار ہی فعل ہے تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ انہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت ہی بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مطلب ہوا اور علی مراد میں کام ہونا لازم آئے گا۔

حکمی عن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن الزحرفی حدثنا عن النضر بن عجمی عن کان عن فی السیفینہ اذ قالت لہ لہ لا تسلمہ فقال لا یأت اللہ تعالیٰ لہ یرد اسلامہ فی فاذا اراد اسلامہ اسلمت نقلت للہ عجمی ان اللہ تعالیٰ یرید اسلامہ وکلوا الشیاطین لا یفرکونہ فقال لہ عجمی فان اكون مع الشریک الاغلب وحکی ان العاصی علیہ لیس بالہمد الی دحل علی صاحب بن عباد عن عبد الامساذ الواسحات لا مضوا فی نذرانی الامساذ فی ہما من قترہا من لفظ لہ فقال الامساذ علی العزم من لہ عجمی فی لہ الامساذ

**ترجمہ** عمر بن عبد کے حکایت ہے کہ انہوں نے یہ بات کیا کہ مجھے کسی نے لا جواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لا جواب کیا۔ میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا جس نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا۔ تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو میں نے مجوسی سے کہا کہ تمہارا تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں۔ تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب

شریک کے ساتھ ہوں گا اور یہ حکایت ہے کہ ناصی عبد الجبار بھولی صاحب ابن عباس کے پاس آئے اور ان کے پاس استاد ابو اسحق و اسفرینی موجود تھے تو جب استاد کو دیکھا تو کہا۔ پاک ہے واللہ جو بڑائی سے سزا ہے۔ استاد نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ ان کی سنطت میں رہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

**تشریح** مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارع رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ بات کی تائید ہے کہ ارادہ الہی کے خلاف افعال کے وقوع کا دعویٰ تو اہستہ قبیح ہے۔ پس حکایت میں جو کسی نے "بات اللہ لہم بیدار" اسلامی کہہ کر زور دوسری حکایت پر یا استاد ابو اسحق نے سبحان من لا یجدر فیہ عکسہ انما یشاء لک کہہ کر زور دیا تو یہ جھوٹ کی ہے۔

واللہ اعلم بالصواب ان لا یجدر فیہ عکسہ انما یشاء لک کہہ کر زور دیا تو یہ جھوٹ کی ہے۔  
ایمان الکافر مولد و کفرہ غیر مراد و فخر نعم ان الشی قد لا یکن مراد و قد یسکن مراد و یجوز فی حدیثہ یعمی و معادلہ یجیط بہا نعم اللہ تعالیٰ اللہ لا یسئل عما یفعل ان الابرار ان العسید اذا اراد ان یتغیر علیہ الخاضعین معصیات غبہ یا صریحی و لا یرید غبہ و قد یتسلک من العجاہیت بآیات و بآبہ اذا دین مفتوح علی الفرائض

**ترجمہ** اور مختصر کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہیں عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس لئے افعال اس کے کارہ کے ایمان کو مراد اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا یا اور اس بات کو ماننے میں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا زیادہ نہیں ہوتا اور اس کا مرکب یا نہ ہے۔ اور بھی ایک چیز کا ارادہ کی جائے اور اس سے منع کیا جائے۔ ایسی ممکن اور ممکن کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ عملی کرنا ہے یا اس لئے کہ غیب سے اس کے فعل کے اسے میں باہر میں نہیں ہو سکتی۔ کیا معلوم نہیں کہ آدھ جب حاضرین پر اپنے عدم کی تفریق کا ہر کام ہوتا ہے خاص کو ایک کام کا مرکب ہے۔ حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے۔ اور دونوں طرف سے آیات کے مستند کیا جائے۔ اور وہی کادر ارادہ و دونوں طرف پر کھلے ہوئے

**تشریح** حاصل یہ کہ امر و ارادہ اسی طرح نہیں اور عدم ارادہ کے نہ ملنا تو کم مستلزم کا عقیدہ تھا غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کام کو کیا جاتا ہے۔ جیسے آقا نے عدم کی نافرمانی کا خبر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کر کے قس و قس وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ اس کا نافرمان ہوتا

لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اس طرح ایک کام کا بعض دعواء اور اس کے پورے کی پیمائش ہوئی ہے  
 پھر بھی نہ تو فی بعض ایسی حکمتوں اور صورتوں کی وجہ سے اس سے بڑی فرمائا ہے جنہیں وہی مانتا ہے  
 یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں نہیں پڑھیں گے کہ وہ جانتا ہے۔ لیکن  
 ہمیں پوچھئے کہ حق نہیں کہ جب ایک کام کا ارادہ کرنا ہے تو جانتے ہوئے اس کے بڑی نہیں فرماتا  
 وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَسْرَةٌ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ وَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ حَسْرَةٌ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ  
 عَدَسِيَّةٌ لَمْ تَكُنْ رَعْمَتُ الْعَجَبِ وَفِيهَا أَنْتُمْ لَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَأَنْتُمْ لَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَأَنْتُمْ لَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ  
 الْعَجَبُ لَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ  
 بَلْ حَرَكَةُ الْبَطْنِ وَحَرَكَةُ الشَّرْقِ وَالْعِلْمُ وَالْإِيمَانُ بِاخْتِيَارِ اللَّهِ وَالْإِيمَانُ  
 وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ  
 وَالْعَجَبُ عِلْمُ اللَّهِ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ وَلَا تَفْعَلُ الْعَجَبُ  
 عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مَثَلُ صَفَةِ الْكَوْنِ وَصَفِ الْإِيمَانِ مَثَلُ الْإِيمَانِ وَصَفِ الْإِيمَانِ  
 وَالْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ الْعَجَبُ  
 فَتَرَى شَاءَ الْبَلَوِ وَشَاءَ فُلَيْحِ الْكَوْنِ غَيْرَ ذِي شَاءَ

**ترجمہ چہرہ** ان پر نہیں تو اب دیا جائے گا اور اگر محصیت کے قبیل سے ہیں تو  
 جسے کسی ایسا نہیں جیسا کہ میرے کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی اختیار ہی نہیں ہے بلکہ اس کی ہر  
 جمادات کی حرکت کی ہر چیز۔ ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے  
 اس لئے کہ ہم بدیہی جو ہے حرکت بطش اور حرکت ریشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یہی کرتے ہیں کہ کسی  
 حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنا کر  
 نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا مستحقان مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف اس افعال  
 نہ مستحق حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہوئے کا تھا کرتے ہیں۔ جیسے مٹی اور کت  
 اور صام، بر خلاف طالع الخلام، اور اسوۃ نونہ جیسی مٹیوں کے اور انھوں نے قہر ان پر تو  
 کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جَزَاءُ بَعَثْنَا كَاثِرًا يَعْمَلُونَ" اور ارشاد باری "فَتَمَنَّ شَاءَ  
 فُلَيْحُونَ وَمَنْ شَاءَ فُلَيْحِ الْكَوْنِ" اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

## تشریح

اس مسئلہ جبر و اختیار کے نام سے مشہور ہے اور علم کلام کے مشکل ترین مسائل میں سے ہے یہاں تک کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ نے انہیں سے گنجے مسئلہ جبر و اختیار کے بارے میں فرمایا کہ اس مسئلہ میں سکوت اختیار فرماتے تھے۔ مگر متاخرین کو جبر پر اور معتزلہ کی تردید کے لئے مجبوراً کام کرنا پڑا۔ اس مسئلہ میں اہم مذاہب تین ہیں۔ پہلا مذہب معتزلہ کہ ہے کہ فعل بہ نسبت خدا کی قدرت سے وجود پاتا ہے۔ اسی بنا پر وہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں۔ اس مذہب کی تردید مسئلہ غنی افعال کے تحت گذر چکی۔ دوسرا مذہب جبر کہ ہے کہ فعل عہدِ سرمد کی قدرت سے وجود میں آتا ہے۔ ہندو کی قدرت و اختیار کو کوئی دخل نہیں وہ مجبور محض اور مثل جمادات کے ہے۔ تیسرا مذہب اشعریہ کہ ہے کہ فعل کے وجود میں موثر تو اللہ کی قدرت ہے۔ مگر بندہ کی قدرت و اختیار کو بھی دخل ہے۔ جب بندہ اپنی قدرت و اختیار کو فعل کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ بنیادی حق نہ وجودِ فعل کے غائب ہونے کی سبب کو اپنے اختیار کے عمل میں لاتا ہے جسے کسب کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اس فعل کو موجود کر دیتے ہیں جسے خلق کہتے ہیں۔ لہذا فعل عہدِ بندہ کا مکسوب و اللہ کی مخلوق ہے۔

مشارح رحمۃ اللہ علیہ نے جبر کے مذہب کے بطلان پر اپنی دلیل یہ پیش کی کہ ہم حرکتِ بطش اور حرکتِ رعشہ کے درمیان فرق محسوس کرتے ہیں اور وہ فرق اس کے علاوہ کچھ نہیں کہ اور اختیار رکھنے والی دوسری غیر اختیار رکھنے والی ہے۔

معلوم ہوا کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن کے وجود میں اس کے اختیار کو دخل ہے لہذا بندہ وہ مجبور محض کہنا باطل ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ جمادات کو احکام کا مکلف بنانا بالافتقار ممکن ہے سو اگر بندہ کا کوئی بھی فعل اختیاری نہ ہو تو اور وہ اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہوتا جس طرح جمادات کو احکام کا مکلف بنانا صحیح نہیں۔ اسی طرح بندہ کو بھی احکام کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ حالانکہ بندہ مکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ اس کے لئے اختیاری افعال ہیں اور وہ جمادات کی طرح اپنے افعال میں مجبور محض نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ کہ اگر بندہ کا کوئی فعل اختیاری نہ ہو تو پھر کسی فعل پر اس کو ثواب یا عقاب کا مستحق نہ گردانا جائیگا کیونکہ ثواب و عقاب کا مدار اختیار پر ہے نہ لاکھ نصوص سے بندہ کا مستحق ثواب و عقاب ہونا ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ بندہ کے لئے اختیاری افعال ہیں۔ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اہل لغت بندہ کی طرف سے افعال کی حقیقی نسبت کرتے ہیں جن افعال میں اختیار ضروری ہے جیسے "صنع" اور "کتب" وغیرہ۔ وہ بندہ کی طرف مذکورہ افعال کی حقیقی اسناد ہوں ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے۔ برخلاف "طال الغلام" اور "اسود لونہ"۔

کے کہ بغیر اختیاری افعال میں بندہ کی طرف ان کی اسناد بندہ کے لئے کوئی فعل نہیں ثابت کرتی۔  
 یا بخوبی دلیل معنی ہے کہ نصیحتی عقیدہ تبرک الہی کے ہیں۔ مسئلہ چہذا ویکدک الوانیمعنہ  
 یہ آیت بندوں کی طرف عمل کی اسناد کے ساتھ ان کے عمل پر حرا و مرتب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔  
 اور حرا و صرف اختیاری افعال پر ہی مرتب ہوتی ہے معلوم ہوگا کہ بندوں کے لئے اختیاری افعال ہیں۔  
 اس طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن شاء فليعبده ومن شاء فليكنفرا" یہ آیت اس بات پر  
 دلالت کرتی ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے اختیار میں ہے۔

فان قيل بعد تخصيص عباده الله افعال وارادته الحجاب لزم قلنا لا يجزى ان لا يثبت  
 بوجه ما قلنا فيجب ان بعد ما في حقيقة ولا اختيارا مع الوجب والامتناع قلنا  
 يعلم ويريد ان العبد يفعلها او يتركها باختياره فلا اشكال

## ترجمہ

اِس آیت اگر چاہئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جہر پیشہ لازم آئے گا کہ اس نے  
 کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب و ضروری ہوگا  
 یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل متنع ہوگا اور وجوب و استناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔ نہ تو  
 دیکھئے کہ اللہ کا علم اور ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے عمل کام کو کرے گا یا نہ کرے گا  
 اس کوئی اشکال نہ رہا۔

## تشریح

یہ عرض علم الہی اور ارادہ الہی کی فہم پر ہے۔ اصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ تمام  
 افعال عباد اللہ تعالیٰ کے علم میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وجود پر آتے ہیں تو بندہ  
 کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق اثر فعل کے وجود کے ساتھ  
 ہوگا تو فعل کا وجود واجب و ضروری ہوگا اور اگر علم و ارادہ کا تعلق فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل  
 کا عدم ضروری اور وجود متنع ہوگا اور وجوب یا استناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ اختیار کا مطلب  
 تو یہ ہوتا ہے کہ بندہ اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔

اعراض مندرجہ شرح نے جواب دیا ہے کہ علم الہی اور ارادہ الہی صرف اس بات سے متعلق نہیں  
 ہے کہ بندہ فعل یا مکرے یا نہیں کرے گا بلکہ اس بات سے متعلق ہے کہ بندہ اپنے اعتقاد سے فعل  
 کام کرے گا یا فعل کام ترک کرے گا۔ اور جب علم الہی اور ارادہ الہی میں بندہ کا اختیار بھی ہے۔ دراصل  
 علم الہی اور ارادہ الہی کے خلاف ہونی نہیں سکتا۔ فلذا لازمی طور پر فعل و ترک بندہ کے اختیار سے ہوگا۔  
 فعل یا ترک میں مجبور نہیں ہوگا۔

فان قيل، فيكون فعله الاختياري واجبا، وممتعا وهذا ايضا في الاختيار، فلتاذه  
مستوع، فان الوجوب بالاختيار محقق، والاختيار لامناف له، وانها مستوع بالافعال  
الباري قدال.

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا منع ہوگا اور یہ اختیار کے ساتھ  
ترک ہوگا کیونکہ یہ نہیں ہے اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو مقضیٰ بنائے  
وہ اسے اختیار کے ساتھ نہیں ہے، نیز یہ اختیار فعل واجب یا منع سے ٹوٹ جائے گا۔

تشریح: یہ مذکورہ جو سو پہ غرض ہے، اصل یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کے حکم میں یہ بات ہوگی کہ  
اللہ کا ارادہ اس بات کا ہوگا کہ بندہ فاعل کا فاعل اختیار سے کہے تو یہ حکم علم الہی  
اور ارادہ الہی کے خلاف ہو نہیں سکتا، اس لئے بندہ کا وہ فعل اختیار ہی واجب اور ضروری ہوگا  
اور اگر علم الہی و ارادہ الہی کا تحقق اس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے فاعل کام ترک کرے گا  
و ترک واجب در فعل منع ہوگا، و وجوب یا منع کے ساتھ اختیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اختیار  
اسی وقت رہ سکتا ہے جب فعل اور ترک دونوں ممکن ہوں اور اگر جیسے ممکن ہونے کے واجب یا  
منع ہو تب تو بندہ فعل یا ترک یا محسوس ہوگا، محض نہیں ہوگا۔

مذکورہ حرمۃ اللہ علیہ نے اعتراض مذکور کا علیٰ سبیل منع جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ جب علم  
الہی کا تحقق اس بات سے ہوگا کہ بندہ فاعل کام اپنے اختیار سے کہے گا تو بندہ سے اختیاری طور پر اس  
فعل کا پابانہ واجب ہوگا و اختیاری طور پر فعل پائے جائے گا۔ جب ہوگا اختیار کو مقضیٰ بنائے گا  
اختیار کے ساتھ نہیں ہے۔ نیز اعتراض مذکور افعال باری سے ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ وہی فعل کو  
پنے افعال کا علم ہے و ان افعال سے اس کا ارادہ بھی متعلق ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے ان افعال کا  
وجود واجب ہے مگر اس وجوب کے باوجود باری تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، اور وہ افعال  
باری تعالیٰ کے اختیار سے ہی صادر ہوتے ہیں، معنوم ہوگا کہ وجوب بالاختیار اختیار کے مستافی  
نہیں ہے۔

فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ان كونه فاعلا لا فاعلا بالاختيار  
والارادة وقد ثبت ان الله تعالى مستغن بخلق الافعال والاعمال وما يعلم ان العقل  
لا يحد لا يحد خلق تحت قدرته مستغنى خلقه لا كلام في قوة هذا الكلام ان الله  
لا يثبت بالبرهان ان الخلق هو الله تعالى وبالضرورة ان القدرة العبد

و اِرادتہ مدخلی بعض الافعال کجور کذا لبطش دون البعض کجور کذا الارواح اربعہا  
 فی القصر عن هذا المضيق الى القول بمان الله خالق العبد کاسب، ولتحقیقہ ان  
 صغر العبد قدرته وازدیتہ فی المعنی کسب، وایجاد اللہ تعالیٰ الفعل عقیقۃً بالخلق  
 والمقدور الواحد داخل تحت قدرین لکن بجهتین مختلفتین، اولیٰ فعل مقدور لله خالق  
 بجهت الایجاد ومقدور العبد بجهت الکسب، وهذا المقدر من المعنی ضروری، واین  
 لمقدور یعنی ازید من ذات اللہ فی تخییر العبادۃ لفضیلتہ عن تخیر کون فعل العبد  
 بخلق اللہ تعالیٰ وایجاد مع ما للعبد فیه من القدرۃ والاختیار، ودرہم غرض  
 بدینہما عبارات، مثل ان الکسب واقعاً بآلہ والخلق لا بآلہ، لکن الکسب مقدور واقع  
 فی محض قدرہ والخلق لا فی محض قدرتہ، و الکسب زبیدیہ، والخلق اللہ درہم  
 والخلق یصح.

ترجمہ: چہ اگر کہہ سکتے کہ بندہ کے داخل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں ہوتا اس کے کہ وہ  
 بالآلہ زادہ ہے افعال کا مقدر ہے اور یہ بات گمراہی ہے کہ اللہ خالقے افعال کے مخلوق  
 وایجاد میں مستقل ہیں، اور یہ بات منوہ ہے کہ مقدور و حذر و مستقل قدرتوں کے تحت و خارج نہیں  
 ہو سکتے تو ہم جواب دینگے کہ اس قدر کہی قوت اور معنوی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں، مگر جو کلمہ میں  
 سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہی جو پرستہ ثابت ہے کہ قدرت اور آواز کو بھی  
 بعض افعال جیسے حرکت بطش میں داخل ہے بعض افعال جیسے حرکت و غش میں نہیں تو اس مشکل سے رہا ہے کہ کس  
 سلسلہ میں کہنے کی ضرورت پڑے کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ کی جانب  
 بندہ کا اپنی قدرت و آواز کو متوجہ کرنا کسب ہے، اور اس کے بعد اللہ خالق کا اس فعل کو موجود کرنا  
 خلق ہے اور مقدور و واحد و قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر وہ مختلف جہتوں سے کیوں کہ  
 فعل اللہ کا مقدور و ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے، اور انجی بات تو  
 بدیہی ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو منفر کر کے ہر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے  
 باوجود فعل بندہ کے اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے، اور  
 خلق و کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلے میں مشارع کی عبارات مختلف ہیں، مثلاً کسب اللہ  
 کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر اللہ کے، اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی قدرت سے محل میں واقع  
 ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں نہیں واقع ہے اور کسب میں قادر کا مقرر و مستقل ہونا لازم نہیں

اور خلق میں جمیع ہے۔

**تشریح**

بندہ کو داخل بالاختیار اور اس کے لئے اختیاری افعال مانئے پر جہرہ کی طرف سے ہم پر  
اشکال وارد ہوئے کہ بندہ کے داخل بالاختیار ہونے کا مقصد تو یہ ہے کہ بندہ اپنے اختیار  
و ارادہ سے خود اپنے افعال کا موجد ہے۔ اور اس سے پہلے آپ کہ چکے ہیں کہ افعال عباد کا خلق اور موجد  
صرف اللہ تعالیٰ میں اور یہ اختراع تھیں۔ یہ جو باطل ہے۔ نیز متعدد اعضاء فعلیہ عباد کا خلق اللہ تعالیٰ کی قدرت  
اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدروں کے تحت داخل ہوتا ہے۔ اہم اسے کار خیز دو باتوں میں سے ایک  
لازم ہے یا تو بندہ داخل بالاختیار نہ ہو۔ بلکہ اسے افعال میں مجبور محض ہو۔ اللہ ہی اس کے افعال کا  
خالق اور موجد ہو۔ اور یا اللہ تعالیٰ افعال عامہ کے ذائقہ نہ ہوں بلکہ بندہ خود اپنے افعال کا اپنے  
اختیار و ارادہ سے خالق اور موجد ہو۔ خلق تالیف و توجیع فریقین داخل ہے۔ لہذا پہلی خلق یعنی بندہ کا داخل  
بالاختیار نہ ہو۔ اور اپنے افعال میں مثل جمادات کے مجبور محض ہونا ثابت ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا خالق ہونا دلیل سے ثابت ہے۔ جس کا مطلب  
یہ ہے کہ افعال عباد کے وجود میں مؤثر امداد کی قدرت ہے۔ دوسری جانب یہ بات بھی قطعی ہے کہ بعض  
افعال میں بندہ کی قدرت و ارادہ کو بھی دخل ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ کو بین افعال کا موجد  
مانا جائے اور یہ صریح متفق ہے۔ اس تقاضے کے لئے ہم مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ اللہ خالق ہے  
بندہ کا سب ہے۔ اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس فعل  
کی قدرت بندہ کے اندر پیدا فرمادیتے ہیں اور وہ قدرت فعل کی جانب متوجہ ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ  
وہ فعل موجود فرمادیتے ہیں۔ لہذا بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور  
اس کے بعد اللہ تعالیٰ اس کا اس فعل کو موجد کر دیتا خلق ہے۔ تو قدرت و ارادہ کا دو قدروں کے تحت  
داخل ہونا ضرور لازم آ رہا ہے۔ مگر دو مختلف جہتوں سے۔ کیونکہ اللہ کی قدرت کے تحت ایجاد کی جہت  
یہ ہے اور بندہ کی قدرت کے تحت کسب کی جہت ہے۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

قولہ: وَلِلّٰهِ فِي الْغَوٰثِ بَيِّنٰتٌ اَلَا يَعْنِي خَلْقُ اَوَّلِكُمْ اے اللہ تعالیٰ کے درمیان فرق بیان کرنے کے  
سلسلہ میں مشائخ نے مختلف تعبیرات اختیار فرمائی ہیں۔ بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ کسب جو بندہ کا  
فعل ہے اگر مثلاً اعضاء وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور خلق جو اللہ کا فعل ہے۔ بغیر کسی آلہ وغیرہ کے قائم  
کے ہوتا ہے۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا کہ فعلی کسب الہی مقدر ہے جو کسب کی قدرت کے تحت  
یعنی ذات کسب میں واقع ہوتا ہے۔ اور فعلی مخلوق ایسا مقدر ہے جو خالق کی قدرت کے تحت یعنی





کرنا نامہ تک۔

جواب کا حاصل ہے کہ شرک کا مغلوب ہونا ہے کہ وہ آدمی ایک چیز میں شریک ہوں اور پھر ایک  
 کا یہ نتیجہ کہ جس طرح میں وہ شرک میں ہو، جیسے کسی ذریعہ کے شرک کا کہ اس طرح یا غلطہ کا پختہ  
 ہونے میں مستحکم ہیں۔ مثلاً ہر ایک کا اس میں ہر ایک میں اپنے ملکہ کے مکان ہے جس میں وہ شرک کا  
 نہیں۔ اس میں میں شرک کا الزام ملتا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ نوعیت میں امتداد بندہ کو شریک قرار  
 دے کر ایک کا حصہ بن کر رہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندہ کو پہلے فوسا کا بنی ہے اور شرقی احیاء  
 اور اصل کے بنی ہیں۔ یہ لوگ اس صورت کے کہ جب کسی شی کی اولاد وہ چیزوں کی عرب اور غلط  
 چہرہ سے ہر قوم کو شرک نہیں کہتے جیسے کہ مسیحی کی طائفت ہند کی عرب ہوتی ہے کہا جائے کہ ہر قوم  
 زمین شرک ملک ہے۔ اور بندہ کی طرف بھی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے۔ زمین زمین کے لیے لیکن انصاف  
 کی جتنی مختلف ہیں۔ اللہ کی طرف انصاف خلق کی جہت سے ہے اور اللہ کی زمین ہونے کا مطلب ہے کہ  
 اللہ کی زمین ہے اور بندہ کی طرف انصاف ملک ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اور زمین کی زمین ہونے کا  
 مطلب ہے کہ زمین اس میں عرب کا ملک ہے۔ اس طرح ہر فعل کی صفات بندہ اور ان دونوں کی قدر  
 کی طرف کہتے ہیں۔ وہ دونوں کا مقدر کہتے ہیں مگر وہ جہت سے۔ اللہ کی طرف خلق کی جہت سے اور بندہ  
 کی طرف کسب کی جہت سے۔ ہر ایک قدر کا مقدر ہونے کا مطلب ہے کہ اللہ کو اس کے خلق پر قدرت ہے  
 اور بندہ کا مقدر ہونے کا مطلب ہے کہ بندہ کو اس کے کسب پر قدرت ہے۔ لفظ اللہ کوئی بھی  
 اشکال نہ ملے۔

فان قيل وكيف كان كسب النعم فيجاء سفيها موحيا مستحقا لذيهم بخلاف خضعة فلما  
 انزل قد تسان الخلق حكيم لا يخلو شيئا لاوله عاقبة حميدة وان لم نعلم عليها  
 فجزاها من الاستحقاق من الافعال قد يكون له فيها حكمه ومصلحته كما في خلق  
 الاجسام الخبيثة لفارقة المولود بخلاف الكاسب فان قد يفعل الحسن وقد يفعل  
 القبيح فجلت كسبه لفصح مع ورود الهمي عند فيجاء سفيها موحيا لاسحقاق  
 الذيم واحقاب

ترجمہ اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب فیض سعادت اور مستحق نام ہونے کا باعث ہے۔ یہ  
 ہے کہ قبیح کے ذکر وہ ایسا نہیں ہے، ہم کہیں گے۔ اس کے کہ یہ ثابت ثابت ہے۔ ہر حال میں  
 ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا جہر انجام ہو گیا۔ اگر ہم اس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہم

یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم فیج سمجھتے ہیں بعض دنیا میں ممکن ہیں اور بعض ہوتی ہیں۔ جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں۔ برخلاف کاسے کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود ہی وارد ہونے کے اس کے کسب فیج کو فیج اور سفاقت اور صحتی ذمہ وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

## تشریح

عقربن کی توضیح یہ ہے کہ جب بندہ کا سب اور اسے فانی ہے پھر کیا وجہ کہ بعض فیج کے کسب کو جو بندہ کا فعل ہے۔ فیج اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہوئے کا باعث قرار دیا جاتا ہے۔ دراصل فیج فیج کے خلق کو جو بشر کا فعل ہے۔ فیج قرار دیا جاتا ہے۔ البتہ کمال ذمہ وعقاب کا باعث ٹھہرا جاتا ہے۔ حالانکہ کسب جو کہ بندہ کا فعل ہے۔ بہ نسبت خلق کے ضعیف ہے سو اگر فیج کا کسب جرم ہے تو اس کا ضمن درجہ ذلیل جرم ہونا چاہیے۔ جواب کی توضیح یہ ہے کہ خالق یعنی اشرعانی چونکہ حکم میں اس کا کوئی فعلی حکمت و مصلحت سے غرض نہیں۔ اس لئے جن افعال کو ہم فیج کہتے ہیں ان میں بھی حکمت و مصلحت کے ہونے کا ہم یقین ہے۔ جیسے اجسام خبیثہ مثلاً سب عجب وغیرہ کی تخلیق میں ہم دیکھتے ہیں کہ اگرچہ یہ چیزیں ہنری نظر میں خبیثہ اور فیج ہیں مگر ان میں بہت سے کامے ہیں مثلاً اطباء نے کہا ہے کہ بھوسہ کی کہلہ مثلاً نرکی بھری کو زہرہ زہرہ کر کے خوراک کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے سب کا گوشت اس کی چرل بہت سے امراض کے علاج میں مشغول ہے ان مصالح کی بناء بیان کے خلق کو جو فیج نہیں کہتے۔ برخلاف کاسب یعنی بندہ کے کہ وہ حکم نہیں سمجھتا وہ اچھے کام کر سکتا ہے اور بھی برے کام کر سکتا ہے۔ اسی بناء پر کس فیج سے شریعت کی ممانعت کے باوجود جب وہ اس کا کسب کرے تو ہم اس کے کسب فیج کو فیج اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق ہونے کا باعث قرار دیتے ہیں۔

وَالْحَسَنُ مِمَّا أَمَرَ مِنَ الْأَعْمَالِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مَعْلُوقًا بِالْمَدْحِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآخِرِ  
فِي الْآخِرِ، وَالْإِحْسَنُ أَنْ يَفْعَلَ لِمَا لَا يَكُونُ مَعْلُوقًا لِلذَّمِّ وَالْعِقَابِ، لِأَنَّ الْمَدْحَ وَالْمَذَامَ  
بِرِضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى، أَيْ بِإِذْنِهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِدَافٍ، وَالْفَتْحُ مِمَّا وَهُوَ مَا يَكُونُ  
مَعْلُوقًا لِلذَّمِّ فِي الْعَاجِلِ وَالْعِقَابِ فِي الْآخِرِ، لَيْسَ بِرِضَاءٍ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْعَنْوَ، عَنْ  
قَالَ اللَّهُ تَعَالَى، وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ، يَعْنِي أَنَّ الْإِرَادَةَ وَالْمَشِيئَةَ وَالْقَدْرَ  
يَتَعَلَّقُ بِأَمْرِ اللَّهِ، وَالرِّضَاءُ وَالْمَحَبَّةُ وَالْإِيمَانُ يَتَعَلَّقُ بِالْحَسَنِ، يَوْمَ الْقِيَامَةِ.

## ترجمہ

اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زہرہ زہرہ ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت

میں عقاب کا تعلق نہ ہو تا کہ مباح کو نہ ہو جائے اور یہ حال اچھے افعال عبادہ اللہ تعالیٰ کی جڑ سے رستہ  
خارج بننے پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہونے اور توجہ افعال میں سے دنیا میں مذمت کا اور  
آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کے عتاب سے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے عتاب سے  
نہ اس کے کہ وہ اپنے بندہ کے سے غرور پر راضی نہیں ہوتا۔

مصفیٰ رحمۃ اللہ علیہ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ مثبت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عبادت سے ہے۔

اور محنت و اہم کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

**تشریح**

مصفیٰ رحمۃ اللہ علیہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ مثبت اور تقدیر کا تعلق بندہ  
کے اچھے اور برے سب ہی افعال کے ساتھ ہے۔ لیکن رضامند اور محبت یعنی پسندیدگی اور اہم  
صرف اچھے افعال سے ہے جب کہ اس نے خود ارادہ فرمایا ہے و لا یوہی عبداً الا بقدر ما یختار  
انہ بنیوں کے لئے کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ کیونکہ رضامند کے معنی ایسے ارادہ کے ہیں جس کے ساتھ اللہ  
عزوجل سے اعتراض اور مواخذہ نہ ہو۔ اور یہ اسی طرح دوسرے افعال پسندیدہ اگرچہ اللہ کے ارادہ سے  
درمیان میں مگر اللہ کی طرف سے ان افعال پر تمدن کا مواخذہ بھی ہوگا۔ اس لئے ہر ارادہ و رضامند  
بندہ کہنے لگے گا۔

قوله. وهذا الوجه فعل حسن کی تشریح ہے یعنی فعل حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں  
تعریف و مدح کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق ہو۔ اس تشریح کی رو سے مباحات افعال حسن سے خارج  
ہوں گے۔ کیونکہ فعل مباح جس طرح واجب و محض نہیں ہے اسی طرح باعث مدح و ثواب بھی نہیں  
ہے۔ اس بنا پر شرع نے فرمایا کہ افعال حسن سے ایسے افعال مراد لینا زیادہ بہتر ہے جیسے دنیا  
میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو۔ تاکہ تعریف و مباحات کو شامل ہو جائے۔

و لا متطاعۃ مع الفعل خیر فالمتطاعۃ وہی حقیقۃ القدرة فی تکوین مباحات  
الفعل اشارۃ الی ما ذکرہ صاحب التیسرۃ من انہا عزم و خلق اللہ تعالیٰ فی الخیر  
فی فعل بہ الافعال الاختیاریۃ وہی علۃ للفعل و اجمہور علی نہا شمول و انہ فی  
لا عنۃ و بالجملة ہی صفتہ یخلقہا اللہ تعالیٰ قصد قصد کتاب الفعل بعد متعلق  
الاسباب والآلات فان قصد فعل الخیر خلق اللہ تعالیٰ قدرۃ فعل الخیر فیستحق  
المدح والثواب و ان قصد فعل الشر خلق اللہ تعالیٰ قدرۃ فعل الشر فان ہو  
المضیع بقدرۃ فعل الخیر فیستحق الذم والعقاب و لهذا اذم الکفارون بانہم

لا یستطیعون السمع. واذکانت الاستطاعت عرضاً وجب ان تكون مقارنته للفعل بالزمانات السابقة علیها، وذل لئلا یقع وقوع الفعل ببله الاستطاعت وقدرة غایب واما صریح امتناع بقاء الاعراض.

اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے بر خلاف مقترکہ کے اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے۔  
**ترجمہ** جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو مباحثہ  
 نمبر ہونے کے ذکر کیلئے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جانہ میں پیدا فرمادیتے ہیں ان کے  
 کے ذریعہ جاندار افعال اختیار یا انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور مہر رکھتا ہے یہ ہے کہ  
 وہ اذاع فعل کے لئے شرط ہے۔ مست نہیں ہے اور یہ جان وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب  
 و آلات کی سادگی کے بعد فعل کے استباب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں۔ سو اگر وہ قبلی کرے گا  
 ارادہ کرے تو فعل کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرمادیتے ہیں اور اگر بعدی کرنے کا ارادہ کرے تو بعدی  
 کرنے کی قوت پیدا فرمادیتے ہیں۔ تو وہی قوت کی قدرت کا فایده کرنے والا ہوا جس کے سبب مذمت  
 اور عتاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہہ دیا کہ کو مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سمجھنے کی  
 استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقابلے میں بالزمان ہونا  
 ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے خیر واقع ہونا لازم  
 آئے گا کیونکہ بقاء اعراض کا متعین ہونا گذر چکا ہے۔

**تشیح** حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت کا لفظ کبھی تو سادہ استہ و آلات کے معنی میں آتا  
 ہے اور یہ معنی مہازی ہے اور اس معنی میں استطاعت فعل پر مقدم ہے کیونکہ اس  
 استطاعت پر فعل کی تکلیف کا مدار ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے بندہ کو یہ استطاعت حاصل نہ ہو تو غیر  
 مستطیع کو فعل کا مکلف نہ آلازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔ اور کبھی لفظ استطاعت کا مطلب بندہ  
 کی اس قدرت پر ہوتا ہے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور یہ حقیقی معنی ہے جس کو اسٹ عرض  
 کا مقابلہ بالزمانہ دیتے ہیں باقی معنی یہ ہے کہ اس کے اندر فعل کی قدرت نہیں ہوتی بلکہ جب  
 وہ فعل کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں جس کے ساتھ  
 ہی فعل موجود ہوتا ہے اور مترکہ کہتے ہیں کہ "الاستطاعت قبل الفعل و مع الفعل" یعنی بندہ  
 کے اندر یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو فعل کا مکلف نہ آلازم نہ آئے  
 اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر قدرت کے فعل کا وجود ہونا لازم نہ آئے۔

محدث ہو جس سے بعض قوت قدرت کو جس سے فعل کا وجود ہو۔ یہ فعل کی حالت قرار دیتے ہیں لیکن مجبور  
شعور اور شعور قرار دیتے ہیں۔ قدرت اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت وہ ہوتی ہے جو غرض کے وجود میں غرض قرار دیتی  
وہ اثر ہو اور شرط وہ ہوتی ہے جو غرض کے وجود میں غرض قرار دیتی ہو اور غرض کی حالت قرار دیتی ہو۔

قدیر اور حقیقت، لغت اور قوت کو۔ جن میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں  
اسباب و ایات کی حالت میں ہیں۔ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
استیلاحت کا عملی بیان کیا کہ ممکنات کا حقیقی ممکنات ہے۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
معمنی ہے اور سند صحت بالعمنی الطبعی ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
یا تو قدرت کی حالت میں ہے۔ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
قدیر اور فعل کا وجود ہوتا ہے۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
استیلاحت اور حقیقت وہ قدرت ہے جس کے درجہ فعل کا وجود ہوتا ہے۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
قوت اس کو پھر اس استیلاحت کہتے ہیں۔

قولہ: ترقی و محلی شریعت کے فرق میں صریح ہوا ہے۔ یہ حسب تفسیر ہے  
مراویح الی المعین ہیں۔

قولہ: وہ الجملۃ، قویہ محلیہ کی طرف سے دردموندی والے ایک امکان کا جواب ہے۔ اور  
اشعار: یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر عدم نہیں ہوتی تو یہ کسی فعلیہ فکر کی فکر کرنے والا ممکن و ممکن  
موجود ہے وہ ممکن و ممکن ہے کہ اس کے وجود میں ہے اس میں قدرت ہی نہیں تھی۔ پھر تمہارے کہتے تھے  
جواب کا ماحول ہے کہ اس استیلاحت خواہ علت ہو، شرط ہو، بہر حال وہ ایک ایسی صفت ہے جو ممکنات  
ہندہ کے اندر اسباب و کمات کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرنے سے وقت پیدا فرمادیتے ہیں۔  
گزشتہ فعل غیریہ کا ارادہ کرنے سے وغیرہ کی قدر پیر فرمادیتے ہیں اور اگر شرکاء ارادہ کرتے تو شرکاء قدرت  
بہر فرمادیتے ہیں تو شرکاء ارادہ کر کے بندہ خود ہی غیر کی قدرت متعلق کرنے والا ہو جس کے سبب  
فعل غیریہ کا وجود اس کے نہیں ہوا۔ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔ یہ اس میں جو ممکنات کا شرابا استیلاحت کا عنصر ہیں۔  
بلکہ غیر کا ارادہ کرنا قوت تو نے اس کے اندر غیر کی قدرت پیدا فرمادیتے ہیں۔

قولہ: وہ مفہوم، یعنی اسی لئے کہ شرکاء ارادہ کر کے غیر کا ارادہ کرتے تو شرکاء قدرت  
کو حاصل کرنے والا ہے۔ کہ رکی یہ کہہ کر۔ ہدایت کی گئی کہ یہ مستطیع ہوتی السمیع، ایقوتی بات  
کو دہننے کی طرف سے مینے دار ارادہ نہیں کرتے۔ اس لئے اس لئے ان کے اندر مینے کی استطاعت

پیدا نہیں فرماتے۔ اگر وہ حق کو سننے کا ارادہ کرتے تو اس قدر قافی حسبِ عادت اس کی استطاعت پیدا فرما دیتے تو تو یہ سننے کا ارادہ نہ کر کے وہی استطاعت کو ضائع کرنے والے ہوئے۔ اس بناء پر سختی دم ہوئے۔  
 حوالہ : و اذا كانت الاستطاعت الخ یہ استطاعت کے مع الفعل یعنی فعل کا معارف بالزمان  
 ہونے کی دلیل ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر استطاعت کی تعریف صفت سے کی گئی ہے۔ اور صفت  
 عرض ہے لہذا استطاعت عرض ہے اور جب استطاعت عرض ہے تو وہ لازمی طور پر فعل کا معارف  
 ہوگی فعل پر مقدم نہیں ہوگی جبکہ مسترد کہتے ہیں کیونکہ اگر استطاعت فعل پر مقدم اور فعل سے پہلے موجود  
 ہو جائے تو ایسا تو جو نہیں سکتا کہ جس آن میں وہ استطاعت موجود ہوئی ہے اس سے قبل فعل کے  
 موجود ہونے کے آن تک باقی رہے کیونکہ استطاعت عرض ہے۔ اور بقیہ عرض کا محال ہونا پہلے گزر چکا  
 ہے اور جب فعل کے لئے جائے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر استطاعت و تقدیر  
 کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا باطل ان مع الفعل ہونا  
 ثابت ہو گیا۔

فقد قبل بواسطة استحالته بقاء الاعراض فلا نزاع في إمكان تجديد الامثال بحسب  
 الزوال فينت عين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذالک  
 اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل  
 المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامتدانة  
 لانه متدان اذ عيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باطل  
 ما يجعل ثبوت القدرة فاعلموا ان البيان .

**ترجمہ** اگر کہا جائے کہ عارض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے نئے امثال  
 پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لانا  
 آئے گا۔ ہم جواب دیتے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہر اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعہ  
 فعل کا وجود ہوتا ہے۔ قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مشق متجدد کو قرار دو جو فعل کا معارف ہے  
 تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا معارف ہے۔ پھر اگر  
 تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں۔ یہاں تک کہ  
 پہلی قدرت بعد اسے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے۔ تو تمہارے ذریعہ دلیل پیش کرنا ہے۔

# تشریح

اوپر استطاعت کے معنی فعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو تو بقا و عین کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے ہونے سے پہلے کے وقت تک باقی رہے گی۔ تو پھر استطاعت و قدرت کے ایک فعل کا واقعہ موانعہ مآئے کا۔ جس پر بعض نے ان طرف سے اعتراض وارد کیا ہے کہ اگر وہ ایک فعل کا محال ہونا نہیں نہیں بلکہ تصویر کو ان کے ایک فعل سے پہلے ہے وہ عین باقی نہیں رہے گی تو یہ کیسے۔ گئے کہ خود امثال کے ذریعہ فعل کے بقا میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ استطاعت ذاتی ہو جائے وہ جس کا مثل پیدا ہو جائے پھر وہ مثل بھی ذاتی ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی میں نفس بھی موجود ہو جائے تو قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے۔ لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقعہ ہر نامازم نہیں آئے گا۔

شارح کے جواب کا محال ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کر جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کو قرار دو اور اگر فعل متخیر کو قرار دو جو فعل کا متعارف ہے تب تو ہم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جسی قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ نفس کا متعارف ہے۔ مثلاً ایک بیک کر بندہ منٹ باجی سکندہ پر قدرت کا وجود ہوا۔ پھر قدرت ذاتی ہو گئی اور چھپے سکندہ میں اس کے مثل کا وجود ہوا۔ پھر وہ مثل بھی ذاتی ہو گیا اور سابقہ سکندہ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کے ساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو یہ پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہو رہے۔ قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سکندہ میں ہے یا مثل متخیر ہے جو ساتویں سکندہ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا نامازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت نہیں ساتویں سکندہ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سکندہ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب متخیر قدرت کر جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہو رہے۔ قدرت سابقہ کے بجائے شی متخیر کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ ہے کہ قدرت کے لئے ایسا مثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعوے پر دلیل پیش کرنی چاہیے اور دلیل کوئی نہیں۔ لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور خود امثال کا قول باطل ہے۔ واما ما یقال لو فرضنا بقاء القدرۃ السابقۃ الخ ان الفعل لما یتجدد والامثال والامسا باستقامۃ بقاء الاعراض فان قالوا ینجوز وجود الفعل بہذا فی الحوالۃ الاولی فقد



تو کو امتداد ہلیم، حیث جزو امتداد فعل القدرة، وان قالوا بامتناع لازم انکم  
والعتر جیم بلا مرجح، اذ القدرة بحالها تفتقر، ومن یجوز فیہا معنی لامتناع  
ملائع ولا عراض، فیضار الفعل بها فی الحالة اسانبة واجبا فی الحالة الاولى  
ممتنعاً، ففیہ نظرات الثانیین، یکون الاستطاعة قبل الفعل لا یقرون، بامتناع  
المعارضة الزمانية، و بان کل فعل یجب ان یکون بقدره ما یقتضی علیہ بالزمان  
المستطاع حتی یقتضی حدوث الفعل فی زمان حدوثه، المستطاعة مقرونة  
بجمع الشرائط، ولا ینجزان بحدوث الفعل فی الحالة الاولى لانفاء شرط وجود  
ما یجب فی الثانیة، لتمام الشرائط مع ان القدرة السی فی صفة القادر فی  
الحالین علی السواء

ترجمہ اور یہ حال محترم کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا وہ جواب جو میں بیان کیا  
جاتا ہے کہ تا بہت سابقہ کا کن فعل تک، باقی رہنا مان لیا جائے، خواہ تخریضات کی شکل  
میں یا اقراء عراض کو درست مان کر، سو اگر حالت اولی میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہائز  
ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ کر قدرت کا فعل کے معادل ہونا ہائز قرار دیا، اور  
اگر اس کے منہج ہونے کے قائل ہیں، تو محکم اور ترجیح بنا مرجح لازم آئے گی، کیونکہ قدرت اپنے حال  
پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہو سبے اور نہ اس میں کوئی مسمی اور وصف پیدا ہو سبے کیونکہ اعراض میں  
یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولی میں کہیں منہج ہوا، تو اس  
دوہ میں نظر ہے، کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں، وہ نہ تو معارضت  
راہ کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت  
سے وجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو، حتی کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرتی حادثہ ہونے کے زمانہ  
میں فعل کا حدوث محال ہو، اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولی میں کسی شرط کے منہج ہونے یا کسی مسمی  
کے موجود ہونے کی بناء پر فعل منہج ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل  
واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح محترم کی جانب سے اوپر خان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کفا  
نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول منہج کے فعل پر مقدم ہے، وجود فعل کے  
وقت تک اپنی مدد میں، خواہ تخریضات کی شکل کے ذریعہ جیسا کہ استدلال کا مذہب ہے، لایستقامت قدرت کو  
مان لیں، بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے جیسا کہ غیر اشاعت کا مذہب ہے، تو ہم جسے قائل کہ حالت

اولی یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا دمج ہا کر ہے یا نہیں اگر ہا کر کے ذکی ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقابل ہونا لازم ہے جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہوتا ہے۔ اور اگر حالت اولی میں فعل کے متعلق ہونے کے فائل ہوں تو حکم کا فعل یعنی بدلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحال ہے جیسے حالت اولی میں تھی و لکن ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے نہیف تھی اب قوی ہو گئی ہو کہو کہ قدرت عرض ہے اور اعلیٰ میں تغیر کو کسی معنی کا مدلول نہ ہو ہے دوسرے یہ کہ عرض میں تغیر کسی معنی کے مدلول کا مطلب تغیر قدرت کا جو کہ خود بھی عرض میں عرض کے ساتھ قائم ہوا ہے اور یہ عرض نہ عرض محال ہے۔ سو جب قدرت بجا ہے تو حالت اولی میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا قطع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا نرم ہستی اور ترجیح بلا مرجح ہے یہ مفسر صاحب کھنڈ کے جواب کا حاصل جس کے پاس سے میں متارح عرض علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے ورنہ جو نظر ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شعبیں اختیار کر کے جواب دیدیتے چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولی میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود کرتے ہیں کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ سقط علت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارن زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارن زمانی کو کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو حتیٰ کہ عام شرائط ناشر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اس طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولی میں فعل کو متعلق اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر حکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں قائم ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ جو سکتا ہے حالت اولی میں قدرت کے موثر ہونے کی کسی شرط کے عداوہ ہونے یا دمج فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل متعلق ہو اور ثانیہ میں قدرت کے موثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہو اور دمج فعل کوئی مانع نہ ہو تو پہلے سبب فعل کا دمج واجب اور ضروری ہو۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی۔ کیونکہ شرائط کا کام وجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لئے مرجح ہے۔ دراصل ایک قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا

[illegible]

اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا انداز یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت حاصل ہے جو تمام شے پر مطلق شیر برقیق ہو تو حق یہ ہے کہ وہ اہل کفر کے ساتھ ہے ورنہ حق سے چلنے ہے۔  
وہ ایسا ہی عارض کا نام، تو وہ ایسے مقدمات پر چڑھی ہے جن کا ثابت کرنا ہمارے یہ وہ مقدمات ہیں جن کو کئی کالاف اور بعضی ست ہزار سال سے امام جلیل نے ثابت کیا ہے جو اہل باطن میں جیالی ہے اور یہ کہ وہ لوگ کمال تک نہیں پہنچ سکتے تھے کہ وہ محال ہے۔

تشریح اور صاحب کفایہ کی دید کے تحت اس کا جواب دیئے ہوئے کہ بخدا کہ سو ممکن ہے کہ قدرت الہیہ میں قدرت کے کوثر ہونے کی کوئی شے جو ضرور ہوا اور جانتے ثابتہ میں تمام شرائط یا شرط موجود ہوں جس کا ہوا و حالت اور میں فعل متعلق ہوا اور حالت ثابتہ میں فعل اور حسب ہر قسم جو بے قدرت کی ہر شے تفسیر سمجھ میں آئی ہوں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط یا شرط متعلق ہو اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط یا شرط متعلق نہ ہو۔ یہ شرائط فرماتے ہیں کہ کوئی اعتدیل کی وجہ سے جنس کو جو بے سے یہ کہ ہے کہ اگر اس قدر کہے کہ وہ قدرت مراد ہے جو تمام شرائط یا شرط متعلق ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے۔ ورنہ وہ فعل سے پہلے ہے۔ اور رازی کا یہی مذہب ہے۔ چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے کہ قدرت کا اعتدال کبھی اس قوت پر ہوا ہے جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں جیسی جو قوت حیوانات کے ذریعہ اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے۔ جس کی معنی میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے۔ ورنہ جب کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوا ہے جو تمام شرائط یا شرط متعلق ہو اس معنی میں کہ قدرت فعل کا ساتھ ہے۔

آگے امام زمانہؑ فرماتے ہیں کہ جو لوگ اسے شیخو شعری نے قدرت سے ہی دوسرے معنی میں مراد لیا ہے  
میں وہ قوت جو شرائط و ثبوت پر مشتمل ہو۔ ان سے اس نے بسلا معنی مراد لیا جو یعنی قوت میرا ہے عضلیہ و اسکی  
و قوت مادی جو اس کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور غرض کہ محض لغوی بن جاتا ہے۔

خولوا، واما استماع بقاع الاعراض، اور بعض لوگوں کا مذہب فصل کیا تھا کہ اگر استماع سے ایسی قدرت مراد ہے جو تمام شرائط یا غیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر نہ تو شرائط یا غیر پر مشتمل

نہیں ہے تو فعل پر مقدم ہے اس پر عرض درود ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگا تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی درود نہیں سکتی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقا محال ہے لہذا فعل کا غیر استطاعت کے واقع ہونا لازم ہے گا۔

شرح چوتھی عرض کو یہ کہ روش کر رہے ہیں کہ بقا عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ بقا عرض کے محال ہونے کا دلیل یہ چیز کی حالت ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا وہ خود ماضی ہے عرض کے ساتھ قیام ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے۔ دین جن مقدمات پر مبنی ہے وہ مبنی ہیں پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقا عموماً ماضی سے زائد چیز ہے۔ جب ہی بقا عرض میں عرض ماضی سے بعد اور بقا قیام کے لئے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقا عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقا درودوں کا محال حد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں۔ دسواں نئے کرشمے کا جو درود ماضی کے اعتبار سے ہے شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے۔ دوسرا مقدمہ اس لئے محدود ہے کہ قیام کے معنی تکرار نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تکرار ہونا لازم آئے گا کہ عرض خود تکرار نہیں کسی عمل کا تابع ہے۔ بلکہ قیام کے معنی اختصاص بحث یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا فلک تخیل ہے جس کی بناء پر ایک کا تخت اور دوسرے کا نعوت بنی میچ ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے۔ جیسے شدت کا قیام سوار کے ساتھ جس کی بناء پر سوار کو شدید لگنا بھیج ہے اور تیسرا مقدمہ اس لئے محدود ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح جہر سر لے حرکت میں حرکت اور غرض دونوں عرض اس جہر کے ساتھ قائم ہیں۔ اس طرح عرض اور اس کا بقا دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقا عرض کے ساتھ قائم نہیں کر قیام عرض بالعرض لازم آئے گا۔

وَمَا اسْتَطَاعَ الْفَعْلُ أَنْ يَكُونَ لَا اسْتَطَاعَةَ قَبْلَ الْفَعْلِ بَلْ اسْتَطَاعَتْ حَالُ خَلِيلِ  
الْفِعْلِ ضَرْمًا إِنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكُ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ  
فَلَوْلَمْ تَكُنْ الْإِسْطَاعَةُ مُحَقَّقَةً حِينَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ ۝ اسْتِشَارَ  
فِي جَوَابِ بَقُولِهِ وَيَقَعُ هَذَا اسْمٌ بِعَيْنِ نَفْظِ الْإِسْطَاعَةِ عَلَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ  
وَالْآلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَتَلَوْهُ عَلَى النَّاسِ حِجَابِ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعِ  
الْعِبَادِ سَبِيلًا ۝ فَإِنْ قِيلَ الْإِسْطَاعَةُ صِفَةٌ مُكَلَّفٌ وَسَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ

لیست صفت لہ، تکلیف یصح تفسیرہا یہاں، قلنا المراد سلامة الزمباب والآلات  
لہ، والمكلف كما يتصف بالاستطاعة، نعم فهذا الیٰ حيث یقال هو ذو سلامة  
الاسباب الا انہ لتزکیہ لا یشتق منہ اسم فاعل یحصل علیہ بخلاف الاستطاعة  
ومعہ التكلیف تعتمد علی ہذا، الاستطاعة التي هی سلامة الاسباب والآلات  
لا الاستطاعة بالمعنی الاول۔ فان ارید بالعبء عدم الاستطاعة بالمعنی  
الاول فلا نسلم استحالة تکلیفہ لاجزوان ارید بالمعنی الثاني فلا نسلم لزومه  
لجواز ان یحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم یحصل حقيقة  
القلیدة التي یہا الفعل۔

**ترجمہ** اور حسب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں، وہ میں  
پیش کی کہ تکلیف فعلت یہ ہونے سے۔ اس بات کے پیش ہوئی کہ جسے کہ فرمایاں کہ  
مكلف ہے، اور تارک مصلوہ تارک مکلف ہے۔ وقت شروع ہونے کے بعد سو اگر اس وقت میں  
استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے۔ تو میں  
نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی تفسیر استعانت بولا جاتا ہے۔ اسباب  
اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَلَا تَعْلَمُ عَلَى النَّاسِ حَجْرٌ  
الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَةِ الْعِيْدِ" میں ہیں اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور  
اسباب و آلات کی سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا  
کیونکر صحیح ہوگا۔ ہم ہمیں گے کہ ہر اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے۔ اور مکلف جس طرح استطاعت  
کے ساتھ ضعف ہوتا ہے۔ سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی ضعف ہوتی ہے کیونکہ کہ جاتا ہے جو  
ذو سلامة لا محاسب یعنی وہ صحیح و سالم اسباب دلا ہے۔ البتہ اس سے مرکب ہونے کا وجہ ہے کہ  
فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہو، جو اس پر محمول ہو، بر خلاف استطاعت کے اگر اس سے اسم فاعل کا صیغہ  
مشتق ہے اور تکلیف کا صحیح ہونا اس استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے  
تو استطاعت بالمعنی الاول پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا ہونا سے قریبے عاجز  
کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اور اگر استطاعت بالمعنی الثاني کا ہونا مراد ہے تو تکلیف ہر جا  
لازم نہیں تسلیم کرتے۔ اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی  
حاصل ہو جائے اگر وہ حقیقی قدر سے جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے، حاصل نہ ہو۔

# تشریح

مستطاعت کے قبل الفعل ہونے سے قائل ہیں یہ دلیل نہیں کرتے ہیں کہ بندہ کو کسی فعل پر اس فعل کے وجود سے پہلے مکلف نہ کیا جاتا ہے مثلاً اگر ایمان کا گناہ پہلے زیادہ گھر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی نماز کا مکلف وقت شروع ہوئے کے بعد اور اس کے پہلے ہوتا ہے۔ سو اگر فعل سے پہلے مستطاعت نہ ہو تو جز کو فعل کا مکلف بنانا اور مرتبے اور تکلیف عاجز باطل ماقول نے معتزلہ کی اس دلیل کے جواب کی طرف اپنے قول "وایضا هذا الزعم انما یستلزم ان یشرک ما بین کے شارع وشریح کی توضیح سے جواب کا قطعاً یہ نکلتا ہے کہ استداعت کا یہ معنی تو وہ ہے جو اس بحث کے شروع میں بیان کیا یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اس معنی کے مقابلہ میں عاجز ہے کہیں گے جس کو وہ قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے اور استداعت کا دوسرا معنی ان اسباب و آلات کی فراہمی اور مدد معنی ہے جن اسباب و آلات کی فعل کو انجام دینے کے لئے ضرورت پڑتی ہے اس معنی کے مقابلہ میں عاجز اس کو نہیں گے جیسے اس فعل کے اسباب و وسائل ہیں نہ ہوں اور فعل کی انجام دہی کے لئے جن آلات و اعضا کی برقی ضرورت ہے وہ مجموعہ سالم نہ ہوں تو فعل کی تکلیف کا مدار استداعت بالعمی ثانی یعنی آلات اسباب و آلات پر ہے نہ کہ استداعت بالعمی الاول پر۔ لہذا معتزلہ کی اس دلیل میں اگر فعل سے پہلے استداعت نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا۔ اگر عاجز ہونے سے نہ استداعت بالعمی ثانی کا نہ ہو گا ہے۔ تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا فہم نہیں کیونکہ استداعت بالعمی اول پر تکلیف کا مدار ہی نہیں کہ عاجز معنی استداعت بالعمی الاول کے عاری شخص کو مکلف نہ تھا محال ہو اور اگر عاجز ہونے سے مراد استداعت بالعمی ثانی یعنی اسباب و آلات کی فراہمی کا نہ ہوتا ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر استداعت فعل پر مقدم نہ ہو تو جز کو مکلف بنانا لازم آئے گا کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فعل سے پہلے وہ شخص عاجز یعنی استداعت بالعمی ثانی سے عاری نہ ہو یہیں طور کہ اسے استداعت یعنی آلات اسباب و آلات حاصل ہو کیونکہ استداعت یعنی آلات اسباب و آلات کو جس پر تکلیف کا مدار ہے۔ ہم بھی فعل پر مقدم مانتے ہیں۔

خلاصہ جواب یہ کہ استداعت بالعمی اول فعل کا مقدر ہے اس پر تکلیف کا مدار نہیں کہ جس کی بناء پر اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہو اور استداعت بالعمی ثانی پر تکلیف کا مدار ہے اس لئے وہ فعل پر مقدم ہے اگر تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔  
قولہ۔ فان قيل اعراض کی توضیح یہ ہے کہ استداعت مکلف یعنی بندہ کی صفت ہے

چنانچہ بندہ کو مستطیع کہا جائے اور سلاحتی اسباب کی صفت ہے ایسی لئے اس کی حفاظت اسباب کی طرف کی جانی ہے اور سلاحتی اسباب کہا جائے اور جب استطاعت اور سلاحتی کے موصوف مختلف ہیں تو پھر استطاعت کی تفسیر سلاحتی اسباب سے کیونکر صحیح ہوگی۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح استطاعت بندہ کی صفت ہے اور اس کی بنیاد پر بندہ کو مستطیع کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سلاحتی اسباب بھی بندہ کی صفت ہے جس کی بنیاد پر اس کو وسلاحتی اسباب یا سلاحتی اسباب کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ سلاحتی مفرد ہے جس سے ہر ایک صفت مشتق ہو کر بندہ پر محمول ہوتا ہے۔ اور وسلاحتی اسباب مرکب لفظ ہے اس سے احمد علی کا صفت مشتق نہیں ہو سکتا جس کو تکلف پر محمول کیا جائے۔

قولہ: ذات الابدان الخاق کے اس قول سے کہ تکلیف کا مدار استطاعت بعضی ملامت اسباب: ثبوت پر ہے۔ متعلقہ کے استدلال کے جس جواب کی طرف اشارہ ہے اس جواب کی شارح توضیح در تفصیل فرما رہے ہیں۔

وقد يجاب بان القدرة الصالحة للتصديق عند ان حاشية رحمة الله عليه...  
ان القدرة الصالحة في الكفر هي بعينها القدرة في التصديق...  
الا في البعث، وهو لا يوجب اختلاف في نفس القدرة...  
المكلف به، لان له صفة القدرة في الكفر...  
فما استحق لزام والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب...  
الفعل، لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان...  
احجب مات القدرة وان صالحت للتصديق...  
لا تكون الامعة حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل...  
وما يلزم مقارنتها لتكرار هي القدرة المتعلقة به...  
متقدمة متعلقة بالتصديق، قلنا هذا اصلاً لا يتصور فيه نزاع...  
لغرض الكلام، فليتأمل.

ترجمہ اور جس دفعہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت مندین کی صلاحتی رکھتی ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کو رکھ کر طرف توجہ سے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کیا جاسکتی ہے صرف خلق کا فقدان ہے اور عقول کا فقدان نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کھڑکی جانب متوجہ کر دیا۔ اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا کہ جس کی وہ پروردہ قدرت و عقاب کا مستحق ہوگا اور یہ بات عقلی نہ ہوتی چاہیے۔ اس جواب میں قدرت کے قبضہ نفس پر نے کو تسلیم کرنا پڑا جانا ہے کہ اگر قدرت کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت نہیں ایمان سے پہلے سے اس پر جواب دو جسے قدرت اگرچہ خدا کی صلاحت رکھتی ہے لیکن دونوں میں ایک سے قطعاً جوئے کے ساتھ سے اس کے ساتھ ہی ہوئی۔ حق یہ کہ جس قدرت کا نفس کے معادل ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو نفس سے مستحق ہے اور جس قدرت کا ترک نفس کے معادل ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا نفس ترک سے مستحق نہیں رہی۔ عقل قدرت تو وہ قدرتی ہے جس سے قدرت کے قبضہ نفس پر نے کو تسلیم کرنا پڑا جانا ہے۔ سو غور کر لیتا چاہیے۔

## تشریح

استدلال کے قبضہ نفس پر نے کو تسلیم کرنا پڑا جانا ہے۔ اس کا جواب مذکور کے علاوہ ایک اور جواب دیا ہے وہ یہ کہ اگر ائمہ ائمہ ائمہ ائمہ کے نزدیک قدرت خدا کی صلاحت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعہ قدرت سے نفوذ و صلاحت حاصل ہوئے ہیں۔ اس قدرت کے ذریعہ ایمان وہ عقل بھی صادر ہو سکتے ہیں۔ ہر نفس کا درجہ ہے کہ ایک وقت میں اس کا نفس نفس کے ذریعہ ہے اور دوسرے وقت میں ایمان کے ساتھ ہے اور نفس کا اختلاط نفس قدرت کے تحت ہونے کو واجب نہیں کرتا۔ جبکہ یہ اثرات کے لئے ہر وقت ہے۔ جسم کے لئے جو صلاحت ہے اس کے باوجود وہ عقل طاقتوں میں اس کی صلاحت یک ہی ہے اور وہ ایمان پر مشتمل نہ لکھا ہے۔ تو کافر کی قدرت کو کھڑکی اندر اختیار ہی قدرت کے ذریعہ وہ ایمان نہیں لکھا ہے۔ لہذا ایمان سے پہلے کفر کی حالت میں وہ ایمان پر قادر ہوا ایمان سے عاجز ہو گیا کہ وہ جو مکلف نہ نہ کرے۔

نولہ: وہ عقلی لا جواب مذکور کے بارے میں شارح نے فرماتے ہیں کہ اس جواب کے ذریعہ عقلی جتنی حد تک استدلال گرم باطل ہو جاتا ہے۔ اس میں ان کے مدعی یعنی استدلال کے بلکل کفر کو تسلیم کرنا پڑا جانا ہے کہ کافر جوئے کی حالت میں ایمان پر قدرت یقیناً ایمان پر قدم ہوگی تو اس قدر کا نفس نفس پر ثابت ہو۔ جو ان کا دعویٰ ہے۔

نولہ: قلت: احبیب! بعض لوگوں نے شارح کے بر نفس کا جواب مذکور میں مقرر کے دعوے کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے کہ جواب دیا کہ مزید ہے کہ قدرت اگرچہ خدا کی صلاحت رکھتی ہے۔



مگر دونوں میں سے ایک کے ساتھ تصدیق کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہوگی اس پر مقدم نہیں ہوگی، مثلاً کفر کی حالت میں قدرت کا تصدیق کفر کے قویہ قدرت کے ساتھ ہوگی کفر پر مقدم نہیں ہوگی اور ایمان کی حالت میں قدرت کا تصدیق ایمان سے قویہ قدرت ایمان کے ساتھ ہوگی ایمان پر مقدم نہیں ہوگی۔

اصل یہ کہ مطلق قدرت جس پر تکلیف کا مطالبہ ہے وہ تو فعل پر مقدم ہے۔ اور قدرت خاصہ یعنی جس کا فعل یا ترک کے ساتھ تصدیق ذکر ہے وہ مقدار ان فعل اور مع انفعض ہے۔

قولہ: قلنا لایہ وجہ مذکور پر انفعض ہے۔ حاصل یہ کہ جو قدرت فعل یا ترک سے مستغنی ہوگی۔ وہ تو فعل یا ترک کا مقدار ہی ہوگی اس میں نزاع کی گنجائش ہی نہیں بلکہ اگر طرح سے یہ لغو کلمہ ہے جیسے کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کا مقدار ہے وہ مقدار ہے۔

ولا تکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواء کانت معتد فی نفسه کجمع المصلیٰ بہ او مسکنا تکلفن الجسم۔ واما ما یعتد بناء علی ان الله قد نطق علی خلقہ فاما وادخلنا فیہ کایمان الکفر وادخلنا العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف بما لکونہ مقدرا لالتکلیف۔ بالنظر الی نفسه، ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ وبقوله تعالیٰ لا تکلف الله نفسا الا وسعها، والامر فی قوله تعالیٰ لا تکلف بما لم یزل لا یستبعد بین ذلک والتکلیف وبقوله تعالیٰ لا تکلف ربنا ولا تخلفنا ما لا طاقۃ لنا بہ، ینسب لمراد بالتحمل متکلیف بن الصالح ما لا یطاق من العوارض الیہم واما النزاع فی تجوز فصحتہ، فاعتدلة بناء علی القبح العقول وجوزہ لا یستغنیٰ بہ ما لا یفصح من الله تعالیٰ شئی

ترجمہ اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنا یا جائے جو اس کے بس میں نہ ہو۔ چاہے وہ فعل بحال یا غیر ہو جیسے غنیمت کو جمع کرنا یا کفر کرنا اور بارہ فعل جو اس بنیاد پر محمول ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا ملوسہ یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے۔ جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت، تو اس کی تکلیف واقع ہونے میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے۔ ہر تکلیف مالا طاق کا واقع ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد: لا تکلف الله نفسا الا وسعها کی وجہ سے متفق علیہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد: لا تکلف بما لم یزل لا یستبعد بین ذلک والتکلیف وبقوله تعالیٰ لا تکلف ربنا ولا تخلفنا ما لا طاقۃ لنا بہ میں تمہیں سے تکلیف ملنا نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و معاصی کا پہنچنا یا نہ ہونے میں کئی طاقت نہیں رکھی جاتی۔ اور نزاع صرف جو ارادہ ممکن میں ہے۔ چنانچہ مترجم

نے قیام غفران کی بنیاد پر اس کا ذکر کیا اور اسٹیج نے ہائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل نہیں ہے۔

## تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ بندہ کو مالا یدیات یعنی سب کام کا جس کا کرنا بندہ کی قدرت اور ہمت میں نہیں تکلف بنانا ہائز ہے یا نہیں؟ اور اگر ہائز ہے تو یہ تکلیف واقع بھی ہے یا نہیں، یعنی یہ کہ مالا یدیات کا اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تکلف بنایا بھی ہے یا نہیں۔ سو اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مالا یدیات کی قسمیں تین ہیں، ایک محال بالذات، دوسرے تفصیل کو جمع کرنا، دوسرے وہ فعل جو ممکن بالذات ہو، مگر بندہ سے اس کی وقوع ہر وقت محال ہو جیسے قضاء میں اٹھنا اور جمعیہ تکلیفیں پھیرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ سے علم میں بندہ سے اس فعل کا واقع ہونا ہے یا اللہ تعالیٰ کا ارادہ یہ ہے کہ بندہ سے یہ فعل صادر نہ ہو، سو اگر بندہ سے وہ فعل محال ہو جائے تو علم الہی کو غلط ہونا اور اللہ تعالیٰ کا اپنی مراد میں ناکام رہنا لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے اس بناء پر وہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ مالا یدیات کی قسم اول یعنی محال بالذات کی تکلیف نہ ہو ہائز ہے اور نہ واقع ہے۔ جبکہ اگرچہ مذہب یہ ہے اور بعض لوگوں نے اس پر اللہ تعالیٰ کا دعویٰ کیا ہے مگر اللہ تعالیٰ کا دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ بہت سے امور اگرچہ محال بالذات کی تکلیف کو واقع نہیں مانتے، مگر حاکم کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کا فعل کمال میں ہے۔ مگر یہ جو واجب ان سے مراد ہے کہ ہونے کہتے ہیں کہ محال بالذات کا تصور ممکن نہیں اور جس چیز کا تصور ممکن نہ ہو وہ محمول مطلق ہے۔ لہذا محال بالذات محمول مطلق ہے اور محمول مطلق پر کسی چیز کا حکم لگانا صحیح نہیں تو اس پر تکلیف کے ہائز ہونے کا حکم لگانا جائز ہے۔ لہذا اگر محال بالذات کا تکلف بنانا ہائز ہے صحیح نہیں، تو ہائز کے تائید اس معاوضہ پر نقص و رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر محال بالذات یہاں کے محمول ہونے کی بنا پر تکلیف کے ہائز ہونے کا حکم لگانا صحیح نہیں تو ہائز اس پر تکلیف کے ہائز ہونے کا بھی حکم لگانا صحیح نہیں۔ اور مالا یدیات کی قسمی قسم یعنی ممکن بالذات اور محال بالغیر کی تکلیف ہائز بھی ہے اور واقع بھی ہے جیسا کہ جو جن درجہ واجب و دفعہ کے بارے میں اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم الہی میں یہ بات قطعی کر وہ یوں نہیں لائیں گے جس کی بناء پر ان کا ایمان لانا ممکن بالذات اور محال بالغیر تھا پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان کو ایمان کا تکلف بنایا تھا کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا باری تعالیٰ اس کے خلاف کا علم ہونے سے ان کی قدرت و اختیار و افعال نہیں ہوا اور تکلیف کا مدار قدرت و اختیار کے باقی رہنے پر کیا ہے۔ اسی بناء پر بعض محققین نے اس

قسم کو مالانہ یطابق میں شمار ہی نہیں کیا اور مالانہ یطابق کی دوسری قسم یعنی جو فی نفع ممکن ہو لیکن بندہ کے  
 اس کو وقوع مادۃً محال ہو۔ جیسے خدا میں اٹھنا اور ظن جہم وغیرہ۔ سو اس کی تکلیف کو واقع نہ ہونا متفق علیہ  
 ہے۔ شارح کے قول منہ عدم التکلیف بمالیس فی الوسع منقطع علیہ۔ اس کا بھی قسم مراد ہے۔  
 البتہ اس قسم کے افعال کا مکلف بنا جائز ہے۔ جس میں اختلاف ہے جیسا کہ شارح در حقہ مقرر ہے۔  
 فرمایا۔ وانما النزاع فی الجواز۔ نہ تخریج مقرر ہے جو زکا اٹھایا گیا اور دلیل پر پیش کی کہ بندہ کو ایسے فعل  
 کا مکلف نہ آجائے۔ اس کا حاد اور سوا مادۃً محال ہے مفقود قبیح ہے اور ان تلافی کی طرف توجہ کی گئی ہے۔  
 جائز نہیں اور نہ تلافی کا یہ کہ کو ایسے فعل کا مکلف نہ۔ نہ تخریج نہیں جس کا اس کے عاقل ہو۔ مادۃً محال  
 ہے۔ اور اشعری نے مالانہ یطابق کی اس قسم کی تکلیف کو جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ تہ بخلاف بندہ کے۔  
 حقیقی ہیں اور مانگ کو اپنے ممکن ہیں۔ ہر طرح کو فی لغوی لغوی میں۔ اس کا کوئی بھی خلاف توجہ نہیں ہے۔  
 اس کو مالانہ یطابق کا مکلف نہ۔ بھی تخریج نہیں ہوگا۔ مانگ کا بھی ہے۔ رجوع موم ہونا ہے۔ کیونکہ اگر ان کے  
 نزدیک تکلیف مالانہ یطابق جائز قرار دے۔ تو بخلاف مالانہ یطابق بمالیس فی الوسع۔ یعنی  
 تکلیف مالانہ یطابق جائز نہیں۔ لیکن انھوں نے ایسا نہیں فرمایا۔ بلکہ فرمایا۔ لا یكلف العباد بمالیس  
 فی وسعہ۔ جسے بندہ کو مالانہ یطابق کا مکلف نہ یا نہیں مانا۔ تو فوراً کیا حکار ہو۔ جواز کا نہیں  
 قولہ۔ وسواء کان مستقلاً فی نفسه۔ الزیادہ لایطابق کی قسم اول ہے۔  
 قولہ۔ او محکماً۔ الخ یعنی جواباً لہذا قسم ہو لیکن مادۃً بندہ کے اس کا عاقل محال ہو۔ مالانہ  
 یطابق کی قسم نہ ہے۔ جس کی تکلیف واقع نہ ہونے پر اتفاق ہے اور حراز میں اختلاف ہے۔ یہی قسم ثانی ہی  
 محکم نزاع ہے۔

قولہ۔ وانما ما یستتم الخ مالانہ یطابق کی قسم ثالثہ جس کے وقوع پر اتفاق ہے۔

قولہ۔ منہ عدم التکلیف الخ مراد عدم وقوع التکلیف ہے۔ کیونکہ مالانہ یطابق کی تکلیف  
 کا واقع ہونا ہی متفق علیہ ہے۔ مالانہ یطابق کی تکلیف کا جائز ہونا۔ سو وہ خلاف فیہ ہے جیسا کہ آگے شارح  
 نے اپنے قول وانما النزاع فی الجواز سے اس کی صراحت کی ہے۔

قولہ۔ ولا مدنی قولہ نقض الخ یا اور شارح کے قول منہ عدم التکلیف بمالیس

فی الوسع پر ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ پایا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم  
 علیہ السلام کو تمام اشیاء کے اسواء کا علم عطا فرمایا تھا۔ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ حَقِيقًا اور بلا شک کہ ان تمام  
 علم عطا ہی نہیں فرمایا تھا اور بغیر علم الاسماء کے انہما علی الاسماء یعنی اشیاء کے نام بتلانا ملا کہ کی قدر



وہو محال، وھذا نکتۃ فی بیان استحالۃ کل ما یخلف علم اللہ واردتہ واختیارہ  
 بعدہم وقوعہ، وحلہا انما یسلم ان یحکم ما یحکم ممکنا فی نفسہ لا یلزم من  
 فرضہ وقوعہ محال، وانما یجب ذلک لولم یعرف لہ الامتناع بالغير، والایجاز  
 ان یکون لزومہ المحال بناء علی الامتناع بالغير، الا تری ان اللہ تعالیٰ لما  
 اوجد الخلق بعد رتبہ واختیارہ، اخذہ ممکن فی نفسہ مع انہ یلزم من فرضہ  
 وقوعہ یخلف المحلول من علتہ النامۃ وهو محال، والحاصل من المعکم لا یلزم  
 من فرضہ وقوعہ محال بالنظر فی خاصہ وانما بالنظر فی امرنا لد علی نفسہ  
 فلا یسلم انہ لا یستلزم المحال۔

### ترجمہ

اے بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یكلف الله نفسا الا وسعها" سے تکلیف مالا یطاق  
 کے تاجز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے۔ جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز  
 ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا، کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ لازم  
 کا محال ہو ناملزوم کے محال ہونے کا معقنی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔  
 جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نکتہ ہے جس کے عدم وقوع  
 سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا خلع ہو۔ اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن  
 بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے۔ ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس  
 کو جتن بالہ ہو۔ عارضی نہ ہو۔ ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آتا اس کے متنع بالہ ہونے کی بناء پر ہو کیا ہم  
 دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجد کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے  
 اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے محلول کا اپنی علت ہر سے بخلف لازم آتا ہے اور یہ محال  
 ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔  
 رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں ماننے کہ محال لازم نہیں آتا۔

### تشریح

بعض لوگوں نے آیت "لا یكلف الله نفسا الا وسعها" سے جس میں تکلیف مالا یطاق کے  
 واقع نہ ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس سے عدم جواز یہاں طور استدلال کیا ہے کہ اگر  
 تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کو واقع ماننے سے محال لازم نہ آتا۔ کیونکہ ممکن کو واقع ماننے سے محال  
 لازم نہیں آتا ہے۔ لیکن واقع ماننے سے محال یعنی کلام الہی لا یكلف الله نفسا الا وسعها کا کاذب  
 ہونا لازم آتا ہے معلوم ہو کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ہے۔ اس دلیل کے بارے میں تشریح

فرماتے ہیں کہ ہر ایک مغالطہ ہے جس سے ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کیا جا سکتا ہے جس کے خلاف کے ساتھ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تحقق ہو۔ مثلاً کہ ہمارے کہ اگر آپ جو جن دو اہل باب و طبرو کھار کا ایمان لانا ممکن ہو تو ان کے ایمان لانے سے کوئی محال لازم نہ آتا کیونکہ ممکن کو واجب ماننے سے محال لازم نہیں آتا۔ لیکن ان کے ایمان لانے سے محال لازم آتا ہے اور وہ علم الہی کا لفظ ہونا اور ارادۃ الہی کا لفظ آخر ہو نہ ہے کیونکہ علم الہی اور ارادۃ الہی کا تحقق اس بات کے ساتھ تھا کہ سواہ علیہم اذان رہتم ام لعدتہ نہ رہہ لا یومنون معلوم ہو کہ ان کفار کا ایمان دانا ممکن نہیں بلکہ محال تھا۔ اس مغالطہ کا حل ہے کہ مستلزم کا یہ کہ ممکن کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا صحیح نہیں کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شے ممکن بالذات ہو لیکن ساتھ ہی محال بالغیر بھی ہو سو اس کو واقع فرض کرنے کی صورت میں اس کے ممکن بالذات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ محال بالغیر ہونے کی وجہ سے محال لازم آئے گا۔ اسی طرح تکلیف مالا یطاق ممکن بالذات ہے لیکن اس کے عدم وقوع کی انتہا نے کے غیر دینے کی وجہ سے اس کا واقع ہونا محال ہے اور یہ مستلزم بالغیر ہے اور اس جہت سے اس کا وقوع فرض کرنے کی صورت میں محال لازم مستلزم ہے۔

قولہ: ضروریۃ ان یستلزم الالزام الخ لازم کا محال ہونا لازم کے محال ہونے کو اس لئے واجب کرتا ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزم ممکن ہو تو ملزم بغیر لازم کے باوجود ہے گا۔ اور یہ بات دو کو کے درمیان لازم کے رشتے کو ختم کرتی ہے تو پھر دونوں آپس میں لازم و ملزوم نہیں رہیں گے۔

قولہ: الا تری الخ اس بات کی تائید ہے کہ ممکن بالذات اگر محال بالغیر ہو تو محال بالغیر ہونے کی جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ تاہم اس طور پر ہے کہ اگر فقہائے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کی تو عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار کے تحت داخل ہوا۔ اور جو چیز دوسرے کی خلق و اختیار کے تحت داخل ہو اس کا عدم ممکن بالذات ہے لیکن اگر عالم کا جو کہ اللہ کا مخلوق ہے وہ ملزم کیا جائے تو معلول کا اپنی علت نامہ سے مختلف اور تاثر لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اس بتو پر عالم کا عدم ممکن بالذات ہونے کے ساتھ محال بالغیر بھی ہوا۔ اور اس دوسری جہت سے وہ محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ حال یہ ہے کہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا۔ مگر کیا کی ذات کے علاوہ کسی اور امر کی وجہ سے بھی اس کا وقوع محال کو مستلزم نہ ہو۔ یہ بات ہمیں سمجھنی چاہیے۔

وما یوجد من الا لعلی المضروب عقیب ضرب انسان والا نکسرت فی الوجہ لاجتہاد عقیب کسر انسان قبل هذا الذی یصلح لعلی للخلاف فی انہ هل للعبد فیدہ من ام لا وما اشبهہا کالموت عقیب الفتن کل ذالک مخلوق اللہ تعالیٰ لما ومرتبان

الحال هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة ولا غير  
 لما اسندوا اليه لا تفعل الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادر عن الفاعل لا يتو  
 من اخرو فهو بطريق المباشرة والا فهو عن التولية ومحتاج ان يوجب فعله  
 فعله اخر كحركة اليد فوجب حركته الفتح قالوا له يتولد من الضرب والا فكيف  
 من الكسر واليه مختصين شوقا وفي هذا المكان يفتون الله تعالى ولا مستعملين  
 في الحقيقة والادق ان لا يفتي بالخلق لان ما يصحونه يتولدات لا يصحون  
 فيه اصلا اما بالخلق فلا يستحال منه العبد واما لا كتاب فلا يصحونه الكتاب  
 ما ليس فاشا من القدره وكذا لا يتكلم العبد من عدم حصوله بخلاف الله  
 الاختيارية.

**ترجمہ** اور درود عالم شخص ضرب میں کسی زمان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شش شے میں کسی  
 کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے یہ قیاس وجہ سے نکالی تاکہ اس اختلاف کا محل  
 ہر ایک کے بندہ کو اس میں دھن ہو نہیں اور جو چیز میں اس کے متسا ہیں جیسے موت کسی کے قتل سے کے  
 نتیجہ میں ہر سب چیز میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں کیونکہ یہ بات گنہ میں ہے کہ حق صرف اللہ تعالیٰ میں الہ  
 ہے کہ مری سمجھتا ہے کہ اس طرف منسوب ہیں اور خدا نے جب بعض مخلوق کی بندوں کی طرف نسبت  
 تو انہوں نے کہا اگر فعل ہے تو اس سے اس کے کسی فعل کے واسطے کے نتیجہ میں ہو تو یہ صدور بعد فی  
 مہمتر ہے درود صمدی باہر تو لہ ہے اور تولد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل ایسے فاعل کے لئے کوئی در  
 فعل پیدا کر دے جیسے ہتھ کی حرکت کئی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو اس ضرب سے پیدا ہوا ہے اور شش  
 توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہر اسے نزدیک سب اللہ  
 کی مخلوق میں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دھن نہیں اور بہرہ کہہ کر تخلیق کے ساتھ مقید کر کے کہ  
 جن انحال کو معتمد متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کو کوئی دخل نہیں  
 ہر مال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور نہ کسب تو میں چیز کو کسب  
 محال ہونے کی وجہ سے جو عمل قدرت کے ساتھ قائم نہ ہو اور کسی لئے بندوں کے عدم حصول پر تو نہیں  
 بخلاف اپنے ان اختیار کے۔

**تشریح** اس بحث کا مائل ہے کہ بندہ کے کسی فعل اختیاری کو اپنے فعل کے لئے کوئی دوسرا فعل  
 پیدا کرنا تولد کہلاتا ہے اور جب تو لہ سے زیادہ راستہ وار نہیں ہوتے بلکہ بندہ کے

کسی فعل اختیاری کا اثر و نتیجہ ہونے میں یعنی اس کے فعل اختیاری کے توسط سے وجود میں آتے ہیں ان افعال کو متولدات کہتے ہیں، مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل اختیاری ہے جس کے توسط سے شخص مبتدوب میں درد پیدا ہوتا ہے۔ یا قیصر کو توڑنا بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا ایک اختیاری فعل ہے جس کے توسط سے شیشہ میں شکستگی پیدا ہوتی ہے، اسی طرح قتل بندہ سے براہ راست صادر ہونے والا فعل ہے جس کے توسط سے مقتول کی موت واقع ہوتی ہے، تو شخص مغرب میں درد اور شیشہ کی شکستگی اور مقتول کی موت یہ سب متولدات کہنا چاہئے گے، ان متولدات کے بارے میں معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ یہ بندہ کے اختیاری افعال سے پیدا ہوتے ہیں اور بندہ کے افعال اختیاریہ خود بندہ کی مخلوق ہیں اللہ کی مخلوق نہیں ہیں جیسا کہ مسئلہ خلق افعال کے تحت معتزلہ کا مذہب گذر چکا ہے، تو ہم بالواسطہ ان افعال اختیاریہ سے پیدا ہونے والے افعال نہیں متولدات کہہ سکتے ہیں وہ بھی بندہ کی مخلوق ہوں گے نہ کہ مخلوق نہیں ہوں گے اور ان علت و الجواعت کا کہنا ہے کہ جس طرح منہوں سے بولنا صادر ہونے والے افعال اختیاریہ نہ فاعل کی مخلوق ہیں، اسی طرح ان افعال اختیاریہ کے توسط سے صادر ہونے والے افعال جنہیں متولدات کہہ جاتے ہیں وہ بھی اللہ ہی کی مخلوق ہیں، بلکہ متولدات میں اللہ کی جیسا کہ افعالی اختیار کے مقابلہ میں برہمی ہوتی ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال اختیاریہ کا خالق واقعی مگر کامب تو ہے اور متولدات میں تو خلق پاکس کس اعتبار سے ان کا دخل نہیں نہ خالق ہے ورنہ کامب ہے، خالق تو اس لئے نہیں کہ خالق صرف ان فاعلی ہے، بندہ سے کسی چیز کا خلق محال ہے اور کامب اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ متولدات جس بندہ کے فعل اختیاری کے توسط سے پیدا ہوتے ہیں، اس کے ساتھ قائم نہیں بلکہ دوسرے کے ساتھ قائم ہیں، مثلاً مقتول کی موت جس قاتل کے فعل قتل کے توسط سے واقع ہوتی ہے، قاتل کے ساتھ قائم نہیں بلکہ عبد قاتل اس کا کامب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ کسب کے لئے ضروری ہے کہ فعل کسب کا جس قدرت سے کسب ہوا ہے، اس قدرت کے عمل کے ساتھ قائم ہو۔

قولہ فقید بذاتہ، او یہ ایک سوال مفرد کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مانتا ہے کہ عقوبت ضرب انسان، اسی طرح عقوبت کسر انسان کی قیدیوں کو لگائی جاوے کہ اصل یہ ہے کہ قید عمل خلاق تعین کرنے کے لئے لگائی ہے کیونکہ جو درو کسی انسان کے ضرب کا اور جو شکست کسی انسان کے کسر کا نتیجہ ہو وہی ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا محل ہے ان کے نزدیک بندہ کا مخلوق ہے اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے، راہ وہ درد یا شکستگی جو اللہ کے فعل کا نتیجہ ہو وہ عمل انسان کی نہیں بلکہ وہ تو بالافعال اللہ کی مخلوق ہے۔





کرتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اہل پر مبنی فاعل مذمت کا مستحق نہ ہوگا نہ عقاب کا نہ دیت کا اور  
مذمت کا کہ جو عقاب کی موت ذرا سے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے سبب اور یہ عقاب  
کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہے اگر بندہ یہ عبادت نہ کرنا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے  
سیدھا رکھ کر وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس پر باری کی نسبت پر عبادت کا ثمر کر دی  
گئی۔ فقہر تعالیٰ کو یہ معلوم ہوئے کی بنا پر کہ اگر یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ باری نہ ہوتا اور نہ دوسرے مستحق  
کا یہ جواب ہے کہ فاعل پر عقاب اور ضمان کا وجہ خودی ہے اس کے فعل میں کا شکاب کرنے اور اپنے فعل  
کا انساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے مطابق موت پیدا فرما دی ہے اور کیونکہ  
فَاعِل کے کسب کے فاعل کا فعل ہے اگر وہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

فصل اول در کلیات سبب کے قائل کا فلسفہ ہے کہ اگرچہ سبب کی نسبت میں اختلاف ہے مگر سبب کے قائل کے نزدیک سبب کا مفہوم یہ ہے کہ سبب وہ چیز ہے جس کے بغیر اثر کا وجود ناممکن ہے۔ مثلاً اگرچہ سبب کے قائل کے نزدیک سبب کا مفہوم یہ ہے کہ سبب وہ چیز ہے جس کے بغیر اثر کا وجود ناممکن ہے۔ مثلاً اگرچہ سبب کے قائل کے نزدیک سبب کا مفہوم یہ ہے کہ سبب وہ چیز ہے جس کے بغیر اثر کا وجود ناممکن ہے۔

فی العمول الطاعة، صرف دعائی تقدیر کو بدل سکتی ہے اور صرف عبادت ہی عمر میں زیادتی کرتی ہے  
سوا اگر اجل قطعی ہو تو عبادت سے عمر میں زیادتی کا کوئی معنی نہ ہوتا اور ستر سال سے اپنے مسلک پر عقل پرستی  
پر پیش کی کر موقوف اپنے اجل یعنی عمر ہی میں اپنی موت کے لئے مفرد کردہ وقت پر مرتبہ، تو قاتل دین میں نہ  
اور آخرت میں عقاب کا در فیل فداوائی صورت میں دیت اور قتل عدوی صورت میں قصاص کا استحقاق نہ ہوتا  
کیونکہ مقتول کی موت اجل کے آنے کی بنا پر ہوئی، قاتل کے قتل کی کسب کی وجہ سے نہیں، کیونکہ موت قاتل  
کے فعل قتل کا اثر اور نتیجہ ہونے کے سبب از قبیل متولدات ہے۔ در غم امثامہ کے نزدیک بندہ متولدات  
کا نہ خالق ہے اور نہ کاسب ہے۔

شاید نے ستر سال کے پہلے استدلال کیا یہ جو سب دیا کہ اللہ تعالیٰ کو ارادے سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر  
بندہ فلاں عبادت نہ کرتا تو عمر اس کی عمر مثلاً چالیس سال مقرر کرتے۔ لیکن اس سے یہ بات بھی بتیہ کسی قدر  
معلوم تھی کہ بندہ وہ عبادت کرے گا اس لئے اس نے اس کی عمر یعنی اور قطعی طور پر ستر سال مقرر کر دی۔  
اب نہ تو ستر سال پہلے ہونے سے پہلے اس بندہ کو موت آسکتی ہے، درہ ستر سال پورے ہونے پر کسی  
موت واقع ہونے میں دیر ہو سکتی ہے تو چونکہ عمر ہی میں یہ بات تھی کہ اگر وہ عبادت نہ ہوتی تو اس کی عمر ستر  
سال نہ ہوتی جسہ چالیس ہی سال ہوتی، گویا عبادت کا علم ہونا سبب بنامی کی عمر چالیس سال کی بجائے ستر  
سال مقرر کر کے گا اس بنا پر حدیث میں عمر کی زیادتی عبادت کی جہاں مفسوب کی اور حقیقت یہ ہے کہ یہاں  
زیادتی ہے ہی نہیں، کیونکہ زیادتی کا تحقق اس وقت ہوتا جب اس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی  
پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر ستر سال کر دی جاتی اور یہ نہیں ہے۔

بعض نے حدیث مذکور کا یہ بھی جواب دیا ہے کہ عمر میں زیادتی سے مراد یہ ہے کہ جتنے نیک کاموں  
کے لئے اس سے زیادہ عمر دیا کہ اسے وہ کام اسی عمر میں اس سے ہو جائیں گے، اور دلیل عقل کا جواب یہ  
دیا کہ قاتل برصان، باغتاب کا واجب ہوتا امر تبذیر یعنی الہار عہدیت ہے۔ اس لئے کہ اس نے ناجائز  
فعل منوع کا ارتکاب کیا جو اس کے بعد موت فوری کر دینا اللہ تعالیٰ کی عادت ہے، کیونکہ بندہ فعلی قتل  
کا خالق نہ بھی مگر کاسب ضرور ہے، اور جزاء و سزا کا مدار کسب ہی پر ہے۔

والموت قاضیہ بطریق مخلوق اللہ تعالیٰ لا یضرب للعبد فیہ الا تخلیفا ولا اکتابا و مین  
ہذا علی ان الموت وجودی بدلیل قولنا تعالیٰ خلق الموت والحیوة، ولا یکترون علی  
العدمی ومعنی خلق الموت قذریہ۔

**ترجمہ** اور موت موت کے ساتھ قہر ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے، بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں نہ



رطوبت کے تھیں ہو جانے اور فطری حرارت کے ٹھیک جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات دماغی کے سبب بھی اجل ہے۔

اشعارہ اور حیوان و منکر کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سبیل یعنی بارہ کی موت کے لئے اشارہ ہے۔

**تشریح**

معدودت مقرر نہ کیا ہے وہ ایک ہے البتہ اشعارہ اس سے پہلے بندہ کی موت کو جان کر قرار نہیں دیتے، حتیٰ کہ مقتول کی موت کو بھی، جن پر اسے مانتے ہیں، جیسا کہ گذر چکا ہے اور حیوان و منکر

اجل سے پہلے بھی موت کو جان کر قرار دیتے ہیں جیسا کہ مقتول کے باوجود اس کا مذہب ہے کہ اس کی موت اجل سے پہلے ہو گئی اگر وہ قتل نہ کیا جاتا، اور اپنے اجل کے آنے تک زندہ رہتا۔ اور منکر میں سے اوقات

الطبی جو کبھی کے نام سے مشہور ہیں موت اور قتل کے درمیان فرق نہ بیان کرتے ہوئے کہ موت اشد کا فعل ہے اور قتل ہندہ کا فعل ہے۔ کہتے ہیں کہ مقتول کے لئے دو جن ہیں ایک قتل اور سب موت اور

یہی کہتے ہیں کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اسے دوسرے اجل تک حیات موت سے دُعا نہ دیتا اور نہ اسے کافری سے کہہ دیتا کہ اسے ایک طبعی اور نہ اس کی فطری حرارت کے

کے سمجھ جانے کے سبب مرے کا وقت ہے جیسے چراغ میں ختم ہو جانے کے سبب بجھ جاتا ہے اور دوسرے اغترامی اور ناگہانی اجل ہے جو آفات اور دماغی کے سبب ہونے کا وقت ہے جیسے تیل مرنے کے اور

خیر ہوا کی وجہ سے چراغ بجھ جاتا ہے۔ ساتھ آئے ان سب کی تردید کرتے ہوئے کہ اگر اجل ایک ہی ہے۔

والغرام رزق لان الرزق اعم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان ذاك كله، وذات فتيق  
يسكن حلالاً وقد يكون حراماً، ولهذا لا يمتن تقييده بما يتعدى الى الجوارح

مخلوہ عن معنی الاضافہ الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الذات، وهذا الاعتدال  
الحرام ليس بمرتبة، لانهم ضروره تارة بمملوك، واكله المالك، وقارة بما لا

يضمن من الاستناعاء، وذات لا تكون الاحتلال، بل من يلزم على الاول ان  
لا يكون ما اكله الدواب رزقاً، وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمر

لم يرزقه الله تعالى اصلاً، ومعنى هذا الاختلاف على ان الاضافه الى الله تعالى  
معتبرة في معنى الرزق، وانما لا رزق الا لله وحده، وان العبد يستحق الذم، وفعلاً

على اكل الحرام، فما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً، ومرتبه  
لا يستحق الذم والعقاب، والجواب ان ذلك سوء مباشره اعتباراً

## ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائی ہو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز بھی حلال ہوتی ہے اور بھی حرام ہوتی ہے اور فقیر رزق کی ایک قسم سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جان دار اپنی غذا لئے کیونکہ یہ فقیر اللہ کی طرف افاضت سے ملتا ہے اور جو دیکہ وہ رزق کے مفہوم میں متبر ہے اور مستحق کے نزدیک حرام نہ رہتا ہے۔ سمجھو کہ کبھی رزق سے ایسا ملک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے۔ اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا متوقع ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے۔ لیکن یہ معنی برید لازم آتا ہے کہ چاہئے جو چیز کھانے میں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے غیر حرام کھایا اس کو اللہ تعالیٰ رزق ہی نہیں دیا اور اس اخذ اللہ کی فیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ کی طرف افاضت متبر ہے اللہ تعالیٰ کہ رزق صرف اللہ ہے اور یہ کہ زندہ حرام کھانے کی بنا پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے۔ اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ بھیج نہیں ہو سکتی اور اس کا مستحق مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ چاہئے کہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کر کے اس سے بچے۔

فقہ رزق مصدر کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اسم مصدر کے طور پر بھی۔ معانی یہ ہیں کہ صورت میں ملوثی معنی کسی کو اس کا مخصوص حصہ عطا کرنا ہے اور عرف و شیع میں اس کا معنی اللہ تعالیٰ کا جاندار کو اس کے کھانے پینے یا مطلق نفع اندوز ہونے کی چیز عطا کرنا کہ اس سے نفع اندوز ہونے کی قدرت دینا ہے۔ اور اسم مصدر کہنے کی صورت میں نفث میں رزق کے معنی کسی کا مخصوص حصہ ہے۔ اور عرف و شیع میں اس سے مراد وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے کے لئے عطا فرما کر اس کو نفع اٹھانے پر قدرت بھی عطا فرماتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف افاضت متبر ہے جو چیز بھی رزق ہوگی اللہ کی طرف سے ہوگی۔ اللہ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ "وہ رزق اللہ" اللہ کے سوا کوئی رزق نہیں کہ اس کی طرف رزق کی نسبت کی جائے۔ اس بات پر ائمہ اور محدث کا اتفاق ہے۔ البتہ رزق کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ائمہ کی بیان کردہ تفسیر حلال اور حرام دونوں پر صادق آتی ہے۔ اس بناء پر وہ حلال کی طرح حرام کو بھی رزق کہتے ہیں۔ اور مستحق کی ذکر کردہ تفسیر حرام پر صادق نہیں آتی۔ اس بناء پر وہ رزق کو حلال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ الحوام لیس ہوا۔

اشمولو رزق کی یہ تفسیر کرتے ہیں ما ساقہ اللہ تعالیٰ الی العیوان، فیا کلمہ، یعنی رزق وہ چیز ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو نفع اندوز ہونے مثلاً کھانے پینے کے لئے پہنچائیں اور عطا کریں۔ اور

اور ایسی چیزیں حلال بھی ہوتی ہیں اور کبھی حرام بھی ہوتی ہیں اور بعض اشخاص نے رزق کی تعریف مانعِ غفلت  
 پیدا کیوں سے کی ہے یعنی وہ چیزیں کو جاندار اپنی غذا اور خود رک جائے اور جاندار حلال اور حرام کو  
 کو اپنی غذا بنائے ہیں لہذا اس تعریف کی رو سے بھی حلال اور حرام دونوں رزق ہوں گے۔ البتہ دوسری نظر  
 میں فقہ کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ بھی دیا کہ مثلاً ان شاء اللہ عزوجل۔ وغیرہ آیات کی وجہ سے طوطی  
 ہے مگر موجود نہیں ہے۔ اس بناء پر شارع نے پہلی تعریف کو احسن قرار دیا اور مستند رزق کی خلاف کرنے  
 میں۔ معلومت ماکہ فی الدنیا۔ اس تعریف میں لفظ۔ مملوک۔ المملوک۔ و ملکہ۔ کے معنی میں ہے  
 اور جابل اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف انصاف مستزاد کے نزدیک بھی جبر ہے۔  
 لہذا لفظ مذکورہ کے معنی ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنا کر اس کے  
 کھانے کے لئے اور لے کر اس کی طرف سے کسی کو کھانے اور نفع اندوز ہونے کے لئے کسی چیز کا مالک  
 بنانا اپنی شریعت میں اس سے معلوم ہو کہ رزق وہی چیز ہوگی جس سے انسان کی ضرورت اجازت ہو اور حرام  
 سے امتناع کی شرط اجازت نہیں۔ لہذا حرام رزق نہیں ہو سکتا۔ اور کبھی مستزاد رزق کی تعریف کہے ہیں۔ والا  
 بہ معنوت الامتناع بہ۔ مستزاد کے نزدیک بھی رزق کے مفہوم میں اس کی طرف انصاف کے مستزاد ہونے  
 کا عائد کرتے ہوئے تعریف مذکور کا مطلب ہو گا کہ رزق وہ چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے امتناع  
 قلمبند ہے منع نہ فرماید اور حرام ایسی چیز ہے جس سے نفع اندوز ہونے سے منع فرمایا  
 ہے۔ لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہو گا۔  
 قولہ۔ اکتبہ علی الاصل الخیر مستزاد کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے۔ ماحل یہ کہ  
 پہلی تعریف اس سے صحیح نہیں ہو سکتی کہ اگر اسے صحیح مانتا لی جائے تو لازم آئے گا کہ جانور اور جی جائے جو  
 کچھ کھائے ہیں وہ رزق نہ ہو کیونکہ جانوروں میں مالکیت نہیں ہے اور جب وہ رزق نہیں ہو گا تو وہ خود  
 اور جو پائے اللہ تعالیٰ کے مقررہ یعنی رزق یافتہ نہیں ہوں گے اور یہ اہل ہے کیونکہ وہ شرابی  
 و ماعت و ایتام فی الارض الاصلی اللہ عزوجل ان کے لئے رزق نہیں دیا اور وہ اللہ کا مقررہ لے کر  
 مقررہ ہے۔ لہذا یہی تعریف صحیح نہیں ہو سکتی۔

قولہ۔ و علی الوجهین الخیر مستزاد کی ذکر کردہ رزق کی دونوں تعریفوں پر اعتراض ہے۔ ماحل  
 یہ کہ اگر دونوں تعریفوں کو جن کی رو سے حرام رزق نہیں ہے صحیح مان لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ جس  
 نے غیر حرام کچھ کھایا اس کو اللہ تعالیٰ رزق ہی نہیں دیا اور وہ اللہ کا مقررہ نہیں ہے اور یہ اللہ تعالیٰ  
 کے ارشاد مذکور و ماعت و ایتام فی الارض الاصلی اللہ عزوجل ان کے لئے رزق نہیں دیا اور وہ اللہ کا مقررہ نہیں ہے جس

میں یہ جن دانو اللہ تعالیٰ کا موزون بتلایا گیا ہے، لہذا مذکورہ دونوں توفیقیں باطل ہیں۔

قریباً اسی شکل طویل عمر کے ان اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ مثلاً کوئی بچہ ہے جس کو پیدائش ہی سے مفسوم یا مسرور دیکھ کر کا دودھ پلایا جائے یا یہاں تک کہ وہ بچہ مر جائے۔

قولہ ”وہی“ ہذا الاختلافات کو تاہی حرم کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے میں اشارت

اور محرم کے درمیان اختلاف کی بنیاد قیام معکد شاہد ہے، پس اختلاف یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

ازدواج متبہ ہے یعنی رزق اللہ کی طرف سے ہے، اللہ کے مو کوئی رزاق نہیں، اس پر مشعرہ اور مختصر

کا اتفاق ہے، دوسرے مقدمہ یہ کہ جندہ حرام کھانے کی بنا پر دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق

ہے اس پر بھی اشعرہ اور معتزلہ کا اتفاق ہے، فقہر مقدمہ یہ ہے کہ جو اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح

نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہوگا، یہی مقدمہ فقہائے

ہے، مستنزلہ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر حرم رزق ہو تو جو کہ رزق کے مفہوم میں اللہ کی طرف

اختلاف و نسبت سے ہے، ہیکر مقدمہ اول اس نتیجہ اور اللہ کی طرف منسوب ہوگا درجہ حرام کے نام

منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی تو اس سے لازم آئے گا کہ حرام قبیح ہو اور جو چیز قبیح نہ ہو اس کا استغناء

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہیں ہے، اس سے لازم آئے گا کہ حرم کا ارتکاب

کرنے والا دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا مستحق نہ ہو، اور دونوں لازم یعنی حرم کا قبیح نہ ہونا

وہ اس کے مرکب کا مستحق نہ ہو نہ باطل ہے نیز دوسرے لازم مقدمہ عقاب میں اللہ کی طرف سے ہونے

کی وجہ سے بھی باطل ہے جو توفیق کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور یہ باطل حرام کو رزق ماننے کی وجہ

سے لازم ہے، لہذا حرام کا رزق ہونا بھی باطل ہے، اشاعرہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ جو چیز

اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی، اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں، یہی طرف سے

مستنزلہ جواب کہتے ہیں کہ اگر حرام رزق ہو تو رزق اللہ کی طرف سے ہونے کے سبب اس کا استغناء

کرنے والا دنیا میں عقاب کا مستحق نہ ہوگا، اس کا شاعرہ کی طرف سے شارح نے یہ جواب دیا کہ مرکب

حرام میں بناو پر مستحق ذمہ و عقاب ہے، اس نے اصولی رزق کے معنی کو در مشرع اس سبب کو چھوڑ

کرنا کہ رزق اور ممنوع اسباب اختیار کئے، جیسا کہ قرآن فرما کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عمر بن قمرہ

سے بارگاہ رسالت میں اگر عرض کیا کہ مجھے معلوم ہو کہ ہے کچھ کو اپنے ہاتھ سے دن بچنے کے مواضع

کسی ذمیہ سے رزق نہیں ملے گا، لہذا آپ مجھے ایسے کاموں کی اجازت عطا فرمائیں، جہاں میں کوئی فحش

بات نہ ہو، اس پر آپ علیہ السلام نے ناراض ہو کر فرمایا: کئی بات ای حدیث واللہ، لعلہ



اللہ علیہا، فاتحانہ ما حرم اللہ علیہ من رزقہ مکان ما احل اللہ لک من حلالہ  
 اس حدیث میں جو حدیث ہے بیان ہے ما حرم اللہ علیہ کا۔ حدیث شریف کے مذکورہ بالا الفاظ کا  
 ترجمہ ہے کہ اے دشمن خدا تو جھوٹ بولنا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تیرے لئے حلال اور پاکیزہ رزق پیدا فرمایا  
 لیکن تو نے اس رزق کے بجائے جو اللہ نے تیرے لئے حلال فرمایا، اپنا وہ رزق اختیار کیا جو اللہ نے  
 تم پر حرام فرمایا۔ تو دیکھئے حدیث مذکور سے حرام کا رزق جو مسموم ہو سکے اور مکمل استہزاء من رزقہ  
 سے جو مسموم اللہ کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن نفیل کی اس  
 بات پر مذمت فرمائی اور دشمن خدا کہہ کر ظہار نامہ لٹائی (وائی کہ انھوں نے حصول رزق کا شرعاً ذریعہ  
 جھوٹا طریقہ شروع کر لیا تھا)۔

وَكُلُّ يَسْتَوِي زَوْفَ لَفْسٍ حَلَالٌ كَانَ اَوْ حَرَامٌ اَلْحَصُولُ الْعَدَى بِمَا حَبِصَ  
 وَلَا مَقْصُودَاتٍ لَا يَأْكُلُ اَنْسَانُ رَزَقًا اَوْ لَا يَكُلُ غَيْرُهُ لَعَدَاؤَاتٍ مَا فَتَرَهُ اللهُ لِقَاتٍ  
 عَدَاؤَاتٍ شَخْصٍ يَحِبُّ اَنْ يَأْكُلَهُ وَيَسْتَعْمِلُ اَنْ يَأْكُلَ غَيْرُهُ وَاَمَّا بَعْضُ الْمَدَنِيَّةِ فَسَتْ  
 يَمْنَعُ

ترجمہ اور ہر شخص ہمارے لئے پورا لیکر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو یہ علوم و فنون سے  
 نفی حاصل ہونے اور جس سے نفی حاصل ہو دوسری تہذیب کی رو سے اس کے رزق جو  
 کی وجہ سے ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھائے۔ بل  
 لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور منوی  
 ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا اعمال ہے۔ ہر حال اگر رزق ایسی ملک ہو جس کا مستحق نہ ہو تو  
 میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھ لیا، محال نہ ہوگا۔

تشیع اگر رزق کو ایک کے سنی میں لیا جائے۔ جیسے کہ مستحق کی پہلی تہذیب۔ ممنوع یا کھلے  
 امانت سے مسموم ہو سکے۔ تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھ لینا اعمال نہیں  
 بلکہ یہ وکفر سے واقع ہے کہ ایک چیز جس شخص کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا، بلکہ دوسرے شخص  
 مثلاً دوست، ارشد و ارباب و صاحب بارحق کھاتا ہے۔ مگر یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ جب مالک  
 کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھی اس لئے کہ اگر  
 میں یا کھلے مالک، صفت مقیدہ ہے جو بمنزلہ شرط کے ہے۔





اور یہ مدخل ہے۔

مقولہ: افسد قد یضاف لہ فی معتزلہ کی طرف سے اشعار ہر ایک معتزلہ کا جواب ہے۔ معتزلہ کی تقریر ہے کہ اگر ہدایت کا معنی حقیقی ہے، اور اضلال کا معنی غلطی ہے، تو ہدایت کی نسبت نئی کی طرف اور اضلال کی نسبت شیعہ کی طرف نہ ہونی چاہیے، کیونکہ یہ تضاد ہے، نزدیک خدا کی طرف ہدایت کے لئے ہے، لیکن نئی کی طرف ہے، کیونکہ اگر ہدایت الی صراط مستقیم میں ہدایت کی نسبت نئی کی طرف ہے اور غلطی قرآنی ذکر ہے، انہم میں اضلال کی نسبت شیطان کی طرف موجود ہے، نواسی طرح مقدم یعنی ہدایت کے معنی حقیقی ہے، اور اضلال کے معنی غلطی ہے، اور ہدایت کے معنی نواسی کا بیان کرنا اور اضلال کے معنی ہدایت کو مضامین بنانا صحیح ہے۔

جواب کا مدخل یہ ہے کہ ہر طرح ان حدیثوں کے اعتبار سے ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف اور مرتبہ انہیں اضلال کے لغوی معنی الناس میں اضلال کی نسبت اعتدال کی طرف، اسناد اضلال الی اسباب کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے باجماع فریقین مجاز ہے، اسی طرح بھی ہدایت کی نسبت نئی کی طرف مجاز ذکر کی جاتی ہے، کیونکہ ہر ہدایت کے ہدایت کے سبب ہیں، جیسے ایمان میں زیادتی کرنا حقیقت میں اللہ کا فعل ہے، لیکن آیات قرآنی اس نزول کا سبب ہوئی ہیں، اس بناء پر ارشاد ربانی: اذ انزلت علیہم آیاتہ زاد قہم ایماناً، ان میں زیادتی کی نسبت مجازاً قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ ایسے ہی اللہ کی نسبت مجازاً شیطان کی طرف کی گئی، کیونکہ ہر اضلال کا سبب ہے۔

مقولہ: افسد مذکور بالا جو کہ ہدایت کی تفسیر میں اشعار اور معتزلہ دونوں کے اقوال مختلف ہیں، اس لئے تدریج ذیل کے تفصیل کرتے ہیں، اور فریقین میں سے ہر ایک کا ایک قول کتب علم کلام کے مشہور مذکور فی کلام اللہ کے عنوان سے ذکر کر رہے ہیں، اسی طرح ہرگز وہ کا ایک قول کتب تفسیر سے "والمشہور" کے عنوان سے ذکر فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ مشائخ اشعار کے کلام میں مذکور ہے کہ ہدایت کے نزدیک ہدایت کے معنی خلق ابتداء یعنی خلق طاعت ہے، اسی تعریف پر معتزلہ کی طرف سے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ہدایت کا معنی خلق ابتداء ہوتا، تو ہدایت سے ابتداء کا تعلق نہ ہوتا، یعنی ایسا نہ ہوتا کہ ہدایت کا خلق ابتداء قرآن میں اور ابتداء کا وجود ہی نہ ہو، لیکن ہدایت سے ابتداء کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: ہدایہ اللہ علیہم، یعنی اللہ نے ہدایت دی، مگر اس کو ابتداء میں نہ ہوا، جیسے ارشاد باری: انا ہدایتنا ہدایتنا ہم فاستجابوا للعلی علی الہدای، یعنی ہم نے قوم خود کو ہدایت دی مگر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو ترجیح دی، اور انہیں ابتداء میں نہ ہوا۔

معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی اٹھنا نہیں۔ اور جب ہدایت کا معنی اٹھنا نہیں تو پھر اس کا معنی  
راہ حق کا بیان کرنا ہی ہوگا۔

شارح کے جواب کی توضیح یہ ہے کہ ہمارے مسل کی ایک صورت سبب ہول کر سبب مراد لینا بھی ہے  
جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لَمْ يَخْرُجْ لَكَ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا مِّمَّا يَلِيكَ يَزِيدُكَ" اس کا سبب ہول مراد ہے  
اسی طرح دعوت اور دلالت الی الہ ہدایت سبب ہے اور ہدایت سبب ہے۔ تو ھذا ان الله فلم یجئہ بھی  
مشابہ میں ہمارے مسل کے طور پر سبب یعنی ہدایت ہول کر اس کا سبب یعنی دعوت الی الہ ہدایت مراد ہے۔  
اور مترادف کے نزدیک ہدایت کا معنی راہ حق کو بیان کرنا ہے نہ کہ خلق طاعت۔ اس لئے کہ مترادف کے  
توڑیکہ بندہ طاعت و محبت وغیرہ اپنے نام اختیار ہی افعال کا خود خالق ہے۔ سو اگر ہدایت کا معنی خلق  
طاعت ہوتا جو بندہ کا فعل ہے تو خصوص میں ہدایت کی سناد بندہ کی طرف ہوتی۔ اللہ کی طرف نہ ہوتی  
حالانکہ خصوص میں ہدایت کی سناد اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی خلق طاعت نہیں  
بلکہ راہ حق کا بیان کرنا ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایت کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ اور اس وجہ سے کہ اگر ہدایت  
کا معنی راہ حق کا بیان کرنا ہو تا تو حق کا فرض نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ ہی ہے اللہ علیہ السلام سے ہدایت کی خلق  
نہ فرماتے حالانکہ لغوی فرمائی ہے جیسا کہ ارشاد ہے "ان یزیدہ فی حق حبیب" معلوم ہوا کہ ہدایت  
کا معنی راہ حق کا بیان کرنا نہیں ہے اور ثانیاً اس لئے کہ اگر ہدایت کا معنی طریق حق کا بیان کرنا ہو تا تو آپ  
صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے قوم کے لئے ہدایت کی دعا فرماتے مگر کہ راہ حق بیان کرنے کا کام  
آپ کے ذریعہ حاصل تھا ایسی صورت میں ہدایت یعنی راہ حق میں کرنے کی دعا تحصیل حاصل ہے حالانکہ  
آپ نے دعا فرمائی ہے "اللھم ھدنا صراطک" فانقم لا یصلحون۔ معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی راہ حق  
کا بیان کرنا نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہدایت کی تفسیر میں اشعرہ اور مترادف کے ان اقوال کا بیان جو علم کلام کی کتاب  
میں مذکور تھا۔ راہ ہر ایک کا مشہور قول جو عام طور پر مفسرین نے "ھذک المسقیم" کی تفسیر کے ذیل  
میں ذکر کیا ہے تو مترادف کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلائل ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہے۔

اور افعال بالفعل کے لئے وصول بالفعل ضروری ہے۔ اور ہم دیکھ رہے ہیں کہ ہدایت سے مراد راستہ  
تھا دیکھو جو راستہ موصل الی المطلوب ہے۔ چاہے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ ہو جیسا کہ آیت  
"فَالْمُتَّقُونَ هُمُ الْيَاسِرُونَ" میں بھی معنی مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو بے غور و مطلوب  
کے ہونے کی بنا پر راستہ متلاشی تھا۔ مگر انھوں نے اس راستہ پر چلنے کے بجائے اس سے بے رہنے کو ترجیح

دی اور مطلوب تک ان کی رسائی نہ ہوئی۔

وما هو الا صلاح للعبد فليس ذاك بل فوجب على الله تعالى ان لا يخالط الا من التقى العبد في  
في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق مشكور في الهداية وانما  
انواع الخيرات تكثر منها اذ الله يحب وما كان استاذ على النبي صلى الله عليه وسلم  
نوف امتان على ابي جبريل - اعني الله تعالى - اذ فعل بكل ما نفعاً بآية مقتدره  
من الصلح له - ولما كان استحقاق الخصال والتوفيق - وكشف الضرر والبسطة في  
الخصب والرخاء محقق لان ما لم يفعل فيه حق واحد فهو عسكرة له لا يحب على الله  
توكلها وما بقي في قدره الله تعالى بالنسبة الى هذه الاعباد مشق الزوال في فواجب

اور جبرئیل کے حق میں اصل اور الصلح ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں اور نہ لاکھ کو حق فرست میں  
ترجمہ اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلا ہے عذابت پیدا نہ فرما اور فراموش نہ رہے اور تم نصیحت کی جگہ پر  
عطا فرمائے گی وجہ سے اس کو بندہ کے شکر کا استحقاق اور بندہ پر احسان خدا نے کائنات میں جو  
یکدم واجب کی اور اس کی اور اور جبرئیل ملعون پر احسان خدا نے سے زیادہ ہی جسے اللہ علیہ وسلم پر احسان  
جس نے کائنات میں جو کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدر پھر وہی برہنہ کیا جو اس کے حق میں قطع  
اور گئی ہوں سے مخالفت۔ نیز کاموں کی توفیق اور نصیحت کے ازالہ و سرسبز ہی اور خوش حالی کی  
زیادتی کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنے کا کلمہ معنی نہ ہوتا اس لئے کہ جو کہ کسی کے حق میں نہیں کیا وہاں  
کے حق میں مفید اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے۔ اور صالح عباد کی نصیحت سے  
اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوئی کیونکہ وہ واجب اور کر کا ہے۔

تشریح مؤثرہ کے نزدیک اصل لعباد یعنی بندہ کے حق میں جو الفع اور السب ہو غرض صرف وہی  
الحال سے جیسا کہ بعض مؤثرہ کا مذہب ہے باذن و نیا و نفع فاعل سے جیسا کہ دوسرے  
مؤثرہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

مؤثرہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصل و فاعل ہے وہاں سے غائی نہیں والو اللہ تعالیٰ کو اس  
کے اصل ہونے کا علم ہوگا یا علم ہوگا اگر علم ہے تو علم ہوتے ہوئے اس کا ذوق غل ہوگا انصار علم نہیں ہے  
تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں مناسب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصل لعل  
اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اس کے برخلاف اہل السنن والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب  
ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ مانتویں دہما کے یہاں جو واجب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب میں اللہ

ملا ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے مقابلہ کا حق ہے۔ مستحکم کی ضرورت میں شارع نے پنج و نہیں ذکر کیا  
 ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اگر اصل علی اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کو جو دنیا کے اندر فقر کے غلبہ میں مبتلا ہو  
 اندک کر جو فقرت کے عذاب میں مبتلا ہوگا۔ پس لازم ہے کہ کوئی کہ ان دونوں کے حق میں عدم ہی افضل ہے  
 لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہو کہ اصل علی اللہ پر واجب نہیں۔  
 دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل علی اللہ ہو تو اسے ہندہ کو کبریا دینے اور عین طریقت کی  
 کھانا نہ مانع نہیں کہ کھانے کی چیزیں دینے کی اور اسے فقیر کا در بندہ پر حاکم بنانے اور حق ہو جو  
 واجب کی اور انہی سے نہ کر کہ امتحان ہوتا ہے کسی پر حاکم ہونے کا حق ہو ہے جس طرح کسی  
 کی امانت میں سکھا کہ دو آپس رد ہے یا کسی کو اپنے در پر واجب ہونے اور دینے سے شکر حاکم  
 جملے کا حق نہیں ہوتا۔ لکن اللہ تعالیٰ نے ہندو پر حاکم بنانے سے منع فرمایا ہے۔ میں غلط  
 یقیناً کہ کہ نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ سے اس طرح شکر بنی ہو کہ شکر میں کے الفاظ کی بنا پر اللہ تعالیٰ  
 واجب ہے معلوم ہو کہ اصل علی اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ  
 پر اصل علی اللہ واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ نے جو چیز کے مقابلہ میں جسے اللہ تعالیٰ پر زیادہ احسان  
 جتنا کہ کوئی کہہ تو یوں نہیں کہہ کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصل و انفع رہی ہو مگر اللہ  
 نے نہ کہ ہو۔ و نہ اللہ تعالیٰ کا کہہ کہ جب ہندو نے اسے لگا اس سے یہ مانع نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے  
 مقدر و مقرر و دل میں کچھ ایک کہ وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصل و انفع تھی پھر تو دونوں برابر  
 ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو جو جمل کے مقابلہ میں جسے اللہ تعالیٰ پر زیادہ احسان  
 جتنا کہ کہی ہو کہ زیادہ احسان خدا ہے معلوم ہو کہ اصل علی اللہ پر واجب نہیں۔  
 چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل علی اللہ واجب ہوتا تو گن ہوں سے نہ اظہار کی توفیق  
 مصائب کے الزام اور بار بار از حق وغیرہ کا دفع حق سے سوال کرنے سے معنی ہوگا۔ کہ کہ جب ایک چیز  
 اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ وہ چیز حق میں اصل نہیں تھی۔  
 ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے۔ لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو  
 معلوم ہو کہ وہ چیز اس کے حق میں اصل نہیں بلکہ مفید اور منفعت تھی جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب  
 تھا۔ ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا حالانکہ تمام دنیا و اولیاء کا مفید و ضروری چیزوں کی  
 دعا پر جامع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعا میں جامع ہیں۔  
 معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ پر اصل علی اللہ واجب نہیں ہے۔ پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر

اصلی لعب واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا مشابہ ہونا لازم آئے گا جس لئے کہ یہ جو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصل ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو۔ ورنہ اللہ کا تبارک و تعالیٰ ہونا لازم آئے گا اور یہ تمھارے نزدیک بھی باطل ہے۔ سو جب اللہ کی قدرت میں کچھ بھی اصل لعب یا فی الواقعہ کا نہ ہو تو اللہ کی قدرت کا مشابہ ہونا لازم آئے گا اور اللہ کی قدرت کا مشابہ ہونا باطل ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ پر اصل لعب کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

وَقَصْرِيَّاتٍ مِّنَ مَّعَانِدِ هَذَا الْأَصْلِ عَنِ وَجوبِ الْأَصْلِ بِلِ اكْثَرِ أَصُولِ الْمُعْتَوِّلَةِ الظَّاهِرَةِ  
ان تحفظی ان اکثر من ان یحصل ذالک یفترض نظرهم فی المدارات ان لشیئہ وروسخ کیا  
العاقب علی الشاهد فی طابعهم وعاریتہ تشبہهم فی ذالک ان قوت الاصل یكون  
بمخلو وسفها وجوابه ان نعم ما یكون حق المالم وقد ثبت بالادلة القطعیة کما  
وحکمتہ وعامہ بالعواقب یكون محض عدلی وحکمتی۔ ثم لیت شعری ما معنی  
النس علی اللہ فی الذلیم معاً لا استحقاق تبارک الذم والعقاب وهو ظن غیر والاکثر  
مدورہ عند یحییٰ لا یتسکن من الغزل بل علی الاستلزام، مع الامن سفہ او  
جهل اوعیث او یخل او یخوذ الا ان لا یمنع رفض المعادلة الاحتمال، ویمیل الی الفلسفة  
الظاهرة الخوار

**ترجمہ** اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصل بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بہت واضح اور بے شمار ہیں۔ اور یہ خدائی حراف میں ان کی کوئی نظریہ اور ان کی ضحیتوں میں بالکل مشابہ بر خدا کی ذات کو قیاس کرنا یا نسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ ہے کہ ترک اصل بخل اور چل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو دینے والے کا حق ہو۔ ورنہ اللہ کو نہ دینا بلکہ اللہ تعالیٰ سے اس کا گیم ہونا حکیم ہونا اور عواقب سے بظہر ہونا ثابت ہے۔ محض عدلی اور حکمت ہے۔ پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ کیونکہ میں کا معنی یہ کہ کا نسخ ذم و عقاب ہونا تو نہیں ہو سکتا اور بظاہر ہے۔ اللہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محال مشابہات احوال باعث یا بطل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر بد ترک پر قادر ہو اس لئے کہ یہ اختیار کے قاعدہ کو ترک کرنا اداس نفسہ کی طرف مائل پر نہ ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

**تشریح** مقدمہ، مقتدی، لام اور عین کے فقر اور ہم کے سکون کے ساتھ ہے۔ عمر خواہ عین کے فقر کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں۔ البتہ قسم کے ساتھ ہر حرف



عین کے فتر کے ساتھ ہی متصل ہے۔ پھر لغوی، مبتدأ ہے اور خبر جذوف ہے۔ فتر مرطبت ہے۔  
لغوی مضارع ہے۔ یہی زندگی کی قسم ہے۔

شراح و فرائض میں کہ اللہ تعالیٰ پر اصرار للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتبر کے اکثر  
اصول کے مفاد ہے۔ ثمریں اور معتبر سے یہ فاضل اس بنا پر ہوئی ہیں کہ انھیں اللہ کی ذات اور صفات  
کی صیح معرفت حاصل نہیں۔ اور ان کی طبیعتوں و ذہنوں میں اللہ کی غائبیت کو نہ فہم نہ ہر پر قیاس کو نہ کمال  
ہے۔ چنانچہ جب انھوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصل ہوتا تھا کہ اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً فصیح ہے  
تو کہہ کر اللہ تعالیٰ کا بھی اصل للعبد نہ دینا فصیح ہے۔ اس لئے اصل للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ معتبر  
کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصل للعبد کا ترک کرنا جس جہت کے باوجود ہے کہ فذل چیز بندہ کے حق میں اصل  
ہے تو یہ بھی ہے اور نہ جاننے کی وجہ سے اگر ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ جل و جہل و فذل سے پاک  
ہے اس بنا پر معتبر خالص اصل للعبد کا ترک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصل للعبد واجب ہو چکا۔ شرح نے یہ  
اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور مکمل ہونا اور نہم کا مطلق کے انحراف سے واقف ہونا  
ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کہ نہ دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور مبنی بر حکمت ہی ہوگا  
تو نہ۔ فقہ لیت شعری الخ شاربیع الشیخ یعنی علم ہے ولایت کی خبر مختص ہے فقہ بر عہدہ  
ہے لیت علی حاصل یعنی کاشا نہ سمجھے بھی منوم ہونا تا کہ آخر فقہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا ایک معنی  
ہے۔ استفادہ کا کار ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا لفظ معنی نہیں اس لئے کہ یہاں  
وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا ترک مستحق ذر و عتاب ہو اللہ پر ظاہر ہے کہ چونکہ یہ معنی وجوب شرعی  
کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب  
کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک  
پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ قائل مختار نہ ہو۔ بلکہ فاضل موجب یعنی  
فاضل ہے فقہار ہوا وفاق عدل اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے قائل مختار ہونے کو جو اہل حق کلمہ مذہب سے ترک  
کر رہے اور اس لفظ کی طرف مائل ہو رہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ ماری تعالیٰ کا قائل موجب  
ہو یا فاضل کا مذہب ہے۔

وعدا اب القدر لک اندیت و لخص عما کا المؤمنین نصب البعض لان منهم من لا  
یرید اللہ تعالیٰ فی ذلک فلا ینذیب و تعمیم اھل الطاعتۃ فی القبر بما لھنما  
مالہ توال و یریدہ و هذا اذنی مما وقع فی عامۃ الکتاب من الانقضاء علی قبا

عذاب القبر دون شیعہ بناؤ گئے ان انصوحہ الوارثہ فیہ اکثر و علی ان عاصہ  
 اصل القبر غار وعصا فانخذ لب بالذکر احذر و سوالی مکر و تکبر و همأ  
 ملکات یلذذات القبر فیساوات العبد عن ربہ وعن دینہ وعن نبیہ فان  
 انسید یواسجاع ان لمصیبات سوالہ و کذلک للانبیاء علیہم السلام عند البعث ثابت  
 کل من هذه الامور بالدلائل السعیه لانها امور ممکنه اخبر بها الصادق علی  
 ما لظقت بها المصوح۔ قال اللہ تعالیٰ النار یعرضون علیہا عذرا و عشا و یوم  
 تقوم الساعة ادخلوا فی فرعون شد العذاب و قال اللہ تعالیٰ اعرقوا اذا دخلوا  
 نارا و قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم استنجدوا عن البیوت فان عامۃ عند البیوت  
 منہ و قال اللہ تعالیٰ یبیت اللہ الذی بیت اهلہ بقول الذی بیت التوبت فی عذاب القبر  
 اذا قیل من ربک دما دینک و من نیت فیقول رب اللہ عذیبی و سلام  
 و نبی محمد علی اللہ علیہ وسلم و قل علیہ السلام اذا قبر الیبت کما ملکات  
 اسودات الارقان یقال لاحدہما لکنک فلا تخرات کبر الی آخر عذیب۔ و قل  
 علیہم السلام القبر روضۃ من ریاض الجنۃ و حفرة من حفرة النیرات و بانجمۃ  
 التحدیث فی هذا المعنی و فی کثیر من احادیث التواترۃ المعنی وان لم یبلغ  
 احادھا حد التواتر

**ترجمہ**

اور کافروں اور بعض کفر گزشتہ کو نیز عذاب ہوگا (عذاب قبر کو بعض ائمہ کا موعظہ)  
 کے ساتھ اس لئے خاص کچھ کہ بعض کفر گزشتہ کو اللہ تعالیٰ نے عذاب نہیں دینا چاہے گا  
 تو انہیں قبر میں عذاب نہ ہوگا اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمت دی جائے گی جسے اللہ تعالیٰ چاہے گی  
 اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہے گا۔ دربارہ ترجمہ میں حدیث کا ذکر بہ نسبت اس کے کہ علم کو امتیاز عام  
 قبول میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفا کرنے سے۔ دوسرے کے اس کے لئے میں  
 وارد تفصیل زیادہ میں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کا فراوان زمانہ میں، بناء قدیب ذکر کے کہنے  
 کے یہ دو ہی ہے۔ اور مکر و تکبر کا سوال نہ دربارہ دوہرہ شیے میں جو قبر میں اگر جوہر سے اس کے رب  
 اس کے دین اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھے ہیں۔ سید پر اشاعہ نے کہا کہ انہوں سے بھی سوال ہوتا  
 ہے اس طرح بعض کے نزدیک انبیاء سے بھی۔ یہ ساری چیزیں اور ان کی سمیت ثابت ہیں۔ کیونکہ یہ سب  
 انہیں ان نفسہ ممکن ہیں۔ خبر صادق نے ان کی خبر دی ہے۔ جب کہ بعض اہل حق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

کہ وہ آل فرعون آگ کے سامنے صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور قیامت سے روئے فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈلو اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ عرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دئے گئے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عذاب سے بچو کیونکہ تکذ زیادہ تر عذاب قبر میں کی وجہ سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر ہماؤں گا۔ یہ آیت عذاب کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھ جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو بندہ کہے گا میرا رب اللہ میرا دین اسلام اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جائے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سبیلہ و زینلہ کہتے ہیں ان میں سے ایک کو مسکراؤ اور دوسرے کو کچکھو کہہنا کہ ہے۔ اے آخو الجحدیث۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قبر جنّت کی پھلور یوں ہیں سے ایک پھلور اسی آجہنم کے ٹکڑے ہیں سے ایک گٹھلی ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں درخت کے بہت سے احوان کے بارے میں احادیث صحیحہ سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہیں۔

**تشریح** عالم آخرت کے دو حصے ہیں ایک ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک جس کو تشریحات کی اصطلاح میں برزخ کہا جا رہا ہے۔ دوسرا حصہ قیامت سے لے کر بلا لا اباد تک جس کو عالم آخرت کہتے ہیں۔ قبر حقیقت اس گٹھے کا نام نہیں جس میں مردے کو دفن کیا جاتا ہے بلکہ اسی عالم برزخ کا نام ہے ہر انسان کی موت سے لے کر قیامت کے آنے تک ہے۔

ارشاد خداوندی ہے "ومن وراءہم جبرخ الی یوم یبعثون" (ترجمہ) اور ان کے سامنے برزخ ہے جس میں قیامت تک رہیں گے۔ اسی عالم برزخ میں مردے سے منکراور بحیرہ ناری دو فرشتے آکر توحید و رسالت کے معنی سوال کرتے ہیں۔ اللہ پوری لچری جزاء تو قیامت اور حساب و کتاب کے بعد سے گی۔ مگر جزاء و سزا کا سلسلہ کچھ بہن سے شروع ہوتا ہے۔ اسی بنا پر حدیث میں فرمایا گیا کہ۔ من مات فقد قاضی قیامت۔ ترجمہ۔ جو مر گیا اس کی قیامت قائم ہو گئی۔ چنانچہ کفار اور بعض گمراہ مومنین کو اسی عالم برزخ میں عذاب ہوتا ہے جس کو عذاب قبر کہتے ہیں اور فرما تیر وار بندوں کی امام و سائنس کی چیز میں ملتی ہیں جو کو غیر قبر کہتے ہیں۔ عذاب قبر و غیر قبر میں طرح سوال بحیرہ حق اولہ انہیں سمجھنے کے واسطے ثابت ہیں ان پہا جان لانا فرض ہوتا کیونکہ یہ ساری باتیں فی نفسہ ممکن ہیں محبوب حق تعالیٰ کی خبر دی۔ اور جس ممکن بات کی خبر صادق خبر ہے وہ صحیح ہے بلا تاویل اس کو مان لیتا اور اسی پر ایمان لانا فرض ہے



اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

قولہ: وحسباً ملکک الخ بعض نے کہا کہ تعین طور پر دوی فرشتے سوال کے لئے امور ہیں۔ اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام کحیر ہو۔ ہر صفت کے ہاں ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیج جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قولہ: قال السید الذی الشیخ الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین یہ مذہب فہر ہے اور ذہان سے مکروب کا سوال ہوگا۔ اسی طرح صحیح یہ ہے کہ اقباء سے کحیر کا سوال نہ ہوگا۔ کیونکہ جب امت کے بعض علماء سے از روئے حدیث سوال کحیر بن ذہب کا۔ فوجی سے ہر جہر اولیٰ نہ ہوگا۔

قولہ: انزلت فی عذاب العبد الخ عذاب فہر سے ذکر غافل اور اذیۃ الخام کے طور پر احوال فہر میں ہیں۔

قولہ: يقال لا حد هذا المنکر الخ منکر یعنی الکاف اسم مفعول ہے انکرو سے زاوہر جس کے معنی زنجبانا ہے اور تکبیر پرور تعین اسم مفعول ہے کسبی میں ہے خود دونوں کے معنی جسی اور غیر معروف کے ہوتے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور پناہ اساتوں اور مافوف میں کسی کے مشابہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جا سکیں گے۔

و انکو عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حیوة له ولا اوراھ فتحدیہ محال والجواب انہ يجوز ان یخلق الله تعالیٰ فی جمیع الاجزاء اولی بعضھا فو عاقل الحیوة قدوماً یذکر ان العذاب اولیۃ التعظیم، وهذا لا یستلزم معادۃ الروح اولی ہذینہ ولا ان یتحرک ویضطرب او یرای اثر العذاب علیہ حتی ان الضمیر فی المآء والمآکول فی بطون الحیوانات والمصلوب فی الہواء یذاب وان قطع علیہ ومن غافل فی عذاب ملک و ملکوتہ وغرائب قدرہ وجبروتہ لم یستعد امثال ذلک فضلا عن الاستحالة۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے مذہب فہر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت ہے جان و جبے جس جسم کا اس میں حیات ہے اور کسی قسم کا اور اک۔ لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تعین کثرت کا اور اک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف رجح

کے ٹکڑے چلے کو مستزاد ہے اور اس بات کو کون حرکت کرے یا بڑھے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ختم ہوجانے والے اور فضا میں سوئی گئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوئے۔ اور جوارہ نقالی کے ملک وند اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی فہم اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان آبنائوں کو مہید بھی نہ سمجھے گا مگر جانیکہ محال سمجھے۔

## تشریح

بعض مشرط اور رواض نے عذاب غیر اسی طرح تفسیر کیا اس بنا پر بھڑکنا کہ میت ہے جان اور ہے جس جسم ہے اس کے اندر حیات ہے اور علم و ادراک کی تہہ علم و ادراک ذی حیث جسم کا خاصہ ہے۔ سو جب اس کو تکلیف و اہم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کو عذاب و تنہم مول ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عذاب و تنہم دونوں امر ممکن ہیں جس کی تفسیر صادق نے متعدد نصوں میں خبر دی ہے اور جو صادق جس امر ممکن کی خبر دے نہ صحیح اور اس پر ہلے تاویل کے ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر تفسیر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگا کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب غیر مراد صادق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ مگر کیا یہ کہ میت ہے جان جسم ہے۔ اس کو عذاب کی تکلیف یا تنہم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حائے ہر چیز پروردگار میں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنہم کی لذت کا ادراک کر سکے، عجیب کہ شہداء کے بارے میں ارشاد و قول فرمائی میں احوال میں ہیں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر ہے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے جس کے بعد حشر ہو۔ کیونکہ عادۃً روح حیات کا علم کے لئے ضروری ہے حیات خاصہ کے لئے۔ عادۃً روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ جلتے سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی فانی قائم رہے جس کی بنا پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و اہم کا ادراک کر سکے۔ رہائش گاہ کا یہ سبب کہ جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہی ہوگا کہ عذاب محال ہے کیونکہ نگ پانی میں سمجھ جائے گی۔ اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھا لیا اس کو بھی نگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے۔ ورنہ درندہ کا پیٹ جل جہنم اسی طرح

جس شخص کو عذاب میں سولی دی گئی، اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ قدرت کرنا، قریب یا دور کوئی شر عذاب کا اس پر دکھائی دینا، اولا انسان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ساری چیز کو نہ دیکھا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں، سیب زدہ کو من و کھنڈ نہ ملے، گھر پر کو نہ دکھائی نہیں دیتا، حضرت جبریل بی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دکھائی دیتے تھے، گھر حاضرین صما کو نہیں دکھائی دیتے تھے، سو یا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے، در خواب میں بہت رونا اور بچھا ملنا ہے اور بچھا ہے، مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں ملتا، اسی طرح موت کو عذاب ہونے کے لئے بھی اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں، کیونکہ اس عذاب کی حقیقت ہم غیب کہہ سکتے ہیں اس کے اور ایک کے لئے عقل اور اس عالم شاد کے حواس نہ کافی ہیں، اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی ہی ہے اور جس شخص کو قدرت کی قدرت کا علم نہ تھا تو اس کا علم کہ وہ سرگردانوں کو عید بھی دیکھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے، **وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** احوال اللہ معاً متوسط بین امور الدنیا والآخرۃ اذ صفا بالذکر، **شَهِدَ اشْتَعَلَ بَعْدَ حَقْبَةِ الْحَشْرِ وَتَغَامِلُ مَا يُعْلَنُ بِأَمُورِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلُ** انکس انہما امور ممکنۃ اخبر بہا انصاف وخلق بہا الکتاب والسنۃ فکون ثابتۃ وصرح بحقیقۃ حکم منہا تخفیفاً تاکلیفاً وعلماً بآیاتہ فقال: **وَالْبَیِّنَاتُ** وہاں بیٹ اللہ تعالیٰ **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** مع التقریرات یجمع اجزاء حم الاصلیۃ وبعید الارواح البیاضات **لَهُوَ تَعَالَى شَهِدَ أَنْتُمْ یَوْمَ الْآخِرَةِ تَبْعُثُونَ** او قولہ تعالیٰ **قُلْ یُحِبُّهَا الَّذِیْ اُنْشَأُ** اولی مرۃ اول غیر خالق مع النصوص لفاطعتنا الحلقۃ بحشر الاجساد۔

## ترجمہ

اور جانتا ہے کہ جب احوال قرآن اخوان میں سے میں جو امور دینا اور خیر کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر ملکہ ذکر کیا بھر خیر کے حق ہوئے اور ان چیزوں کی تفصیل میں کرنے میں مشغول ہوئے جو امور آخرت سے عقل رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ ایسی نفس میں جن کی خبر صادق سے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے بیان کیا ہے، لہذا یہ باتیں ثابت ہیں، اور تحقیق اور تکلیف اور حقیقت شان کا ہر کہنے کی طرف سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی، چنانچہ فرمایا اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کا مردوں کو ان کے احوال صلیہ کو جمع کر کے اور جن کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ کیا، حق اور ثابت ہے، **اللَّهُ تَعَالَى شَهِدَ أَنْتُمْ یَوْمَ الْآخِرَةِ تَبْعُثُونَ** اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد **لَهُوَ تَعَالَى شَهِدَ أَنْتُمْ یَوْمَ الْآخِرَةِ تَبْعُثُونَ** اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد **قُلْ یُحِبُّهَا الَّذِیْ اُنْشَأُ** اولی مرۃ اور ان کے علاوہ خصوص الحشر کی وجہ سے جو خیر جسم پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح جس طرح ایک عادل اور منصف بادشاہ کی شاہی عیوں والہاؤں کا تقاضا ہے کہ وہ اپنی رعایا  
 کے لئے ایک قانون مرتب کرے انھیں اس قانون کا پابند بنائے تاکہ کوئی کسی کی حق تلفی نہ کرے  
 کسی پر ظلم نہ کرے کسی کے بھائی یا بھتیجے کو کسی کے خادم یا مظلوم کے معتد کہ اس کا مدد کرے کسی کے پیشانی کی ایک  
 داغ سقر ہو اور اس داغ میں گواہوں سمیت مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات میں کوئی جمع نہ ہو۔  
 اور جو ہم کو پولیس کی حراست میں پانچواں سے جا کر چیل خانہ میں بند کر دے۔ جہاں اس کے جرم کی سزا کا  
 سامان ہو۔ اسی طرح بادشاہ حقیقی سر پادشاہ عادل والہاؤں کے لئے اپنے بندوں کے لئے قانون  
 کی مختلف کتابیں بنائیں۔ تاکہ لوگ حق و باطل، ہدایت اور گمراہی کے درمیان فتنہ نہ کر سکیں۔ اور  
 خدائی ارشادات و نازلہ کی دل و جان سے تعمیل کریں۔ اور اس کی مناجاتی اور ناپسندیدہ باتوں سے بچنا  
 کریں۔ بارہ خزانہ نیکو حکام اور وزراء حضرات اعیانہ و مسلمین نے قوانین خداوندی اور حاکم اور  
 ان کی وفات سے بندوں کو آگاہ کرنے کے ساتھ یہ بھی اعلان کر دیا کہ موت کے بعد حکم کی کوئی بے وفائی  
 جزا و سزا کے لئے ایک دن قیامت نہیں ہے۔ جب روز قیامت آئے تو وہ تمام سے کو دہرا دہرا کر کے پورا  
 سے اٹھائے گا جس کے بعد خدا نے اچھے برے اعمال کا حساب ہو کر حساب فیصلہ ہوگا جس حساب و  
 جزا و سزا کے لئے مردوں کا دوبارہ زندہ کیا جائے گا اور شرع میں بحث کہا جائے گی جس کی بیعت ہو کر  
 کو اللہ تعالیٰ ہر جسم کے اجزاء علیہ کو جمع فرم کر دنیا میں جو روح اسی جسم سے وابستہ تھی وہ روح اسی  
 کی طرف لوٹے گی۔ بحث کی کیفیت اگرچہ درجہ احتمال میں ہے مگر خلافت اچھے نفسی دلالت سے  
 ثابت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ من بناء یہ عقیدہ بحث پر ایمان نہ لائے اور اس کا انکار  
 کرنا کفر ہے۔ اور شاہ خداوندی ہے۔ شہداء تکمیل یوم القیامۃ نہ جنتوں و جہنم میں قیامت کے روز  
 اپنی قبروں سے زندہ اٹھائے جائیں گے۔ اسی طرح سے جب ان میں سے کسی نے اپنے بوسیدہ ہڈیاں لیکر  
 آیا اور کہنے لگا۔ موت عجیب العظیم وہی الیم و ترجمہ۔ یہاں بوسیدہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا  
 تو اس کے جواب میں بت نازل ہوئی۔ قُلْ یُحْیِیْہَا الَّذِیْ اَنْشَاَہَا اَوَّلَ مَرَّةٍ وَرَجَعُہُ اِلَیْہِ نَبَیْہِہَا  
 بتلادینے کہ ان بوسیدہ ہڈیوں کو وہ اللہ زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلی بار پیدا کیا۔ یہاں اس طرح  
 کی بے شمار باتیں جو صاف اور صریح فطرت میں بحث بعد الموت کی ضرورت ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب، متاع العبادۃ الممدوم بعینہ وھو مع اللہ لا دلیل لھم  
 علیہ لعذاب، غیر مضرب المستصواب، لان مراد ما لان اللہ تعالیٰ یجمع الاجزاء الی اصلہا  
 لا نشاء وبعید از حد النبی، اسواء معنی ذلک اعادة العدم بعینہ او لیسہ یسہ۔



وہاں ایسے تمام افراد تھے جو اکل انسان انسانیت میں تھے۔ ان کے لئے جو چیزیں آمنتہ تھیں ان کے لئے  
 ایمان تو وہ تھا، وہ وہو حال، اور فی احد ہوا۔ فلا یكون لا یختر معاً فی جمیع اجزائہ  
 وذلک لان افعالہا و اجزاءہ الاصلیۃ الباقیۃ من اول العصرانی اخیرہ و الاجزاء  
 الذکویۃ فضلہ فی الاکل لا اصلیت، فان قبل ہذا قول بالتاسخ لان البدن  
 الثانی لم یس۔ ہوا اولی، یا اور دفی الحدیث میں ان اہل الجنۃ جو کہ مژدہ و  
 الجہنمی غیر مہر مثل احد، و من ہہنا قال یحت قال ما من منہب الا و للتاسخ  
 فیہ قدم راسخ، قلنا انما یلزم التاسخ نولہ یکن ابداً فی مغلوطات الاجزاء  
 الاصلیۃ للبدن الاول، و ہذا شہد من ذلک تاسخاً کان نزاعاً فی مجرد الاسم  
 فلا دلیل علی استعناہ اعادة الخ من ہذا البدن، بل الاولیۃ قائمۃ علی حیثہ  
 سواء استی ذلک تاسخاً ام لا۔

**ترجمہ** اور فلاسفہ نے یہ دیکھا کہ جیسے انسان میں جو کچھ ہے اس کے لئے جو چیزیں آمنتہ تھیں ان کے لئے  
 اس بات کے کہ اس میں ایمان کے پاس کوئی مستند دلیل نہیں ہے۔ جماعہ مفسدہ کو کہہ نہیں  
 اس لئے کہ ہماری سر دہ سے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء، اصلہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی حر  
 واد میں ہے۔ چاہے اس کا بعینہ معنی یہ کہ انہوں نے یہ سمجھ لیا ہے۔ یا نام نہ نہ رکھا جائے۔ اور اس کے وہ بھی  
 اعتراض ختم ہو جاتا ہے جو مستحسن بحث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھائے یا  
 طرح کر وہ انسان بجا کر، اس انسان کو کھائے، اس کے اجزاء میں چلے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوثے ہو جائیں  
 اور یہ مول ہے یا دونوں میں سے ایک میں، تو اس صورت میں دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ  
 اعادہ نہ ہوگا، اور یہ اعتراض کا ختم ہو جاتا، اس لئے ہے کہ متعادروں نے ہمارے والے اس پر اجزاء  
 ہوں گے جو ابتداء میں سے لے کر آخر تک باقی رہتے ہیں، اور اجزاء، کو نہ کل کے اندر فضلہ اور نہ ان کے  
 اصل نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تاسخ کا قائل ہونا ہو، کہو کہ بدن ثانی فیجسہ پہلہ بدلیا  
 ہوگا۔ اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امر و بھل گئے اور یہ بھی آئی ہے  
 کہ جہنمی کے ڈڑھ کے دانت احد سار کے برابری ہوں گے اور اسی بنا پر ہے دوسرے نے کہا کہ کوئی مژدہ  
 ایسا نہیں کہ اس میں تاسخ کا راسخ قدم نہ ہو، ہم کہیں گے کہ تاسخ تو اس وقت لازم آتا ہے جب بدن ثانی  
 بدلیں اول کے اجزاء اصل سے نہ پیدا کیا جائے، اور اگر اس میں جہنم کا نام تاسخ ہے تو یہ محض نام کے ہر  
 میں جھگڑا ہو۔ حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹنے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے

بلکہ اس کے حق ہونے پر دلایل قائم ہیں۔ چاہے اس کو تاسخ کہا جائے یا تاسیخ نہ کہا جائے۔

### تشریح

خداوند نے بعثت اور مصاد جمالی کا اس بناء پر کیا کہ اس سے اعادہ معدوم لازم آتا ہے۔ اور جو معدوم ہو گئی ہو بعینہ اس کا اعادہ یعنی دوبارہ موجود کیا جاتا ہے۔ شریح ترجمہ

علیہ فرماتے ہیں کہ نہ سزا کا یہ کہ عاۃ معدوم مال سے نقصان کا ایک دعویٰ ہے جس بیان کے کیا

کوئی زمین نہیں بلکہ دلیل اس کے انکار پر ہے۔ اس لئے کہ جب معدوم کو پہلی بار موجود کرنا ممکن بلکہ ثابت

ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔ وہ کثرت اموالاً فاحیاً حکمہ۔ تو عاۃ معدوم یعنی موجود کے

معدوم ہونے کے بعد دوبارہ اس کو موجود کرنا خصوصاً اس وقت جب کہ وہ بالکل معدوم نہ ہوا

ہو بلکہ اس کے اجزاء اصلہ باقی ہوں۔ بدرجہ اولیٰ ممکن ہو گا اور مصاد جمالی سے جمادی ہی مراد لگی ہے

کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو مراتب و عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع ذرا کر اس کی طرف

دوبارہ روح کو تادیکہ۔ اب تمنا راجی چاہے۔ سواۃ دہ معدوم کو یا اولہ کچھ کہو۔ میں تم رکھنے سے

کوئی سروکار نہیں اور مصاد جمالی کا جو معنی تم نے ذکر کیا یعنی انسان سے اجزاء اصلہ کو مراتب و عمر سے

آخر عمر تک باقی رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا اپنی قدرت سے جمع ذرا کر اس کی طرف روح کو تادیکہ۔ اس سے

منکرین کا یہ اعتراض ختم ہو جائے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھائے تو انسان ماکول انسان

اکل کا جنوید بن جائے تو اجزاء ماکول روحان سے خالی نہیں یا تو ان کا عاۃ اکل اور کول دونوں میں

ہو گا اور یہ اس بناء پر محال ہے کہ اس سے نئی وحدہ کائنات واحد کے اندر دو محل میں ہو نا لازم آتا ہے۔

اور بیان اجزاء کا اعادہ دونوں میں سے ایک کے اندر ہو گا۔ ایسی صورت میں دوسرے کا اعادہ بھیج

اجزاء نہ ہو گا۔ یہ تمنا مصاد جمالی پر مشرین کا اعتراض دوسری بات کہ مصاد جمالی کا جو معنی بیان کیا ہے اس سے

یہ اعتراض کیسے ختم ہو جائے گا تو اس کا بیان ہے کہ ہر شخص کا مصاد اس کے اجزاء اصلہ کو جمع کر

ہو گا جو ابتداء عمر یعنی پیدائش سے قیامت تک باقی رہتے ہیں اور جس نے ماکول انسان آکل کے

اندرا جیہ اصلہ نہیں بلکہ اجزاء اصلہ کو کھائے کے بعد پیدا ہوئے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ

تعالیٰ انسان ماکول کے اجزاء اصلہ کو جو ذرات بھی ہو سکتے ہیں جن ذرات کی شکل میں اللہ تعالیٰ

نے ہم انسانوں کو جمع فرمایا ہے نہ خدا انسان آکل کا جز ہونے سے محفوظ رکھے۔ اور ان کا عاۃ

انسان ماکول ہی کے اندر ہو اس صورت میں ہر ایک کا اعادہ بھیج اجزاء ہو گا۔

مصاد جمالی پر ایک اعتراض یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ دنیا میں ہر انسان کی روح کا جس بدن سے خلق

سے آخرت میں وہ بدن نہیں ہوگا کیسہ اس سے مختلف دوسرا بدن ہوگا مثلاً دنیا میں اس بدن پر مال تھے آخرت میں وہ مالوں والا بدن نہیں ہوگا جیسا کہ مدینہ شریف میں ہے ان اہل الجنتہ جردہ و مروت جنت دسے مالوں سے خالی ہوں گے اور بدول گئے نہیں اگرچہ ان جہنمی کو صحیح بان یا جانے تو روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم کی طرف منتقل ہو نا لازم آئے گا اور یہ مناسب ہے جو اب یہ ہے کہ شاخ اس وقت لازم آتا ہے کہ ثانی افروغی بدن اول دنیوی کے اجزاء علیحدہ نہ بنایا جاتا لیکن جب بدن ثانی بدن اول ہی کے اجزاء علیحدہ بنایا جائے گا اور اس کی طرف روح کو لوٹ دیا جائے گا تو مناسب لازم نہ آئے گا اور اگر بدن ثانی بدن اول کے اجزاء علیحدہ نہ بنائے جائے تو اس کی طرف روح کو لوٹنے جائے گا اور مناسب تو یہ نام کے بلا سے میں نزاع ہو کہ تم اس کو تنازع کہتے ہو تم تنازع نہیں کہتے اور نزاع فی مقصد کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ دراصل جیکہ اس جیسے بدن کی طرف جو بدن اول ہی کے اجزاء علیحدہ سے پیدا ہو روح کو لوٹنے کے لئے جس کے بدن کو کوئی وزن نہیں ہے۔ پس اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں خود اس کو تنازع کہنا مناسب ہے یا نہ کہنا مناسب ہے

قولہ: وحت ہفتا یعنی بدن ثانی کے بدن اول سے مختلف ہونے کی بنا پر بعض لوگوں نے کہا کہ ہر مذہب میں مناسب کو ترمیم رائج ہے۔ مگر دینی جہان دین و دی ہیں۔ عا شا کا۔ شیخ تائید کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد ان کو گونا گویا ہے جو صحت و جمال کو ہے جو نہ جہاں شہرہ کرنے کے ہوتے تو اس میں مویشائی کرنے ہیں جس سے نہ کج کی طرف ذہن نہ تہے نہ رخ جسے تو گویا کہتے ہیں ایک آریہ سماج عقیدہ ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنی سابقہ زندگی کے اچھے برے اعمال کی جزاء سزا پانے کے لئے بارہ نیا سی عالم میں جو ان درجہ پر مبنی رہے۔ یہ عقیدہ صحت و جمال کے انکار کو مسترد ہو سکتا ہے۔ ہرگز اور خلاف اسلام ہے۔ نیز مناسب: ظاہر ہے کہ جو کچھ روح کے سابقہ اعمال کی جزاء سزا کے لئے ہر مذہب میں رہتی ہے تو سوال یہ ہے کہ پہلی بار جسم کے ساتھ جب روح کا نفس ہوا اور مثلاً اس کو صحت و عافیت اسی طرح دولت و ثروت ملی تو اس کے کس عمل کا ثمرہ ہے۔ کیونکہ جسم کے ساتھ یہ روح کا پہلا نفس ہے۔ اس کے پہلے جسم نے اچھا نہ کوئی عمل ہی نہیں کیا۔ نیز اگر آریہ سماجیوں کے مطابق جزاء و سزا پانے کے لئے روح پھر اسی دنیا میں آتی ہے جو کہ دارا عمل ہے تو دراصل عمل کا دارا جزاء ہو نا لازم آئے گا دنیا میں کا مقام نہ رہے گی۔ بلکہ مذہب جزاء و سزا ہو جائے گی۔

وَأَنزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ لِقَوْلِ الْعَصَا وَقَالَ مَثَلُ الْخَرَابِ وَالْمُعِزَّاتِ عِبَادَةُ عَمَّا يُعْرِفُ بِهِ  
مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَصَا قَاصِرَةٌ أَوْ رَافِعَةٌ كَيْفِيَّةٌ وَأَنزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ لِقَوْلِ الْعَصَا

اعراض ان امکن اعداد مبالغہ سبکت وزنها، ولا یما معلومۃ للہ تعالیٰ فوز قیامت  
والجواب اند قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال ہی السی قوزت فلا اشکال  
وعلیٰ تقدیر تسلیم کون افعال اللہ تعالیٰ معلومۃ بالاعراض، معنی فی الوزن حکمتہ  
لا یظنہ عنہما وعلیٰ اطلاقنا علیٰ الحکمۃ لا یوجب الحبث۔

**ترجمہ** اور اعمال کا تو نہ جانا برحق ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادہ والوزن لا یماخذ الحق اور سب سے  
مردود چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار معلوم کی جائے گی اور غرض وزن کا طریقہ

جاننے سے دوسرے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال غرض ہیں جن کا دوبارہ موازنہ  
کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں۔ اور اس لئے انکار کیا کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم  
ہیں۔ لہذا ان کو وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے۔ اللہ جانے اعمال و وزن  
کئے جاتے تھے۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا محض بلا غرض ہونا تسلیم  
کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ جو مسئلہ ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت جو جس سے ہم واقف نہ  
ہوں۔ اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے محبت اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

**تشریح** اس دم کا ایک بڑی حدیث ہے یہ بھی ہے کہ قیمت کے دن ایک میزان قائم کی جائے گی جس  
کے ذریعہ ہر دین کے اقوال و افعال کا وزن ہوگا۔ اگر اللہ تعالیٰ کی شان علیٰ انصاف کا ظہور

ہو معتزلہ نے اس بناء پر وزن اعمال کا انکار کیا کہ اول تو اعمال کا آخرت میں دوبارہ موازنہ کیا جانا ممکن نہیں  
اور اگر ممکن ان باجماعے تو وہ کوئی عمل اور ذریعہ نہیں بلکہ معانی اور غرض کے قبیل سے ہیں، ان کا وزن  
مکن نہیں۔ نیز یاد رکھو کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر وزن کئے بندوں کے اعمال معلوم ہیں۔ یہی صورت میں وزن کرنے سے

فائدہ اور عیش کا ہے۔ پہلے شبہ کا ایک جواب شائع نے یہ دیا کہ حدیث میں ہے کہ کائنات اعمال تو سب جائز  
اور نامہ لئے اعمال از قبیل اجسام ہیں۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر چیز کا وزن اور اس کی مقدار معلوم کرنے کے  
لئے جدا جدا آلات ہوتے ہیں، غلہ تولنے کے لئے راز و سوا، چاندی اور ہمارا ت تولنے کے لئے کاٹا سوز

جانا اور ستاروں کی حرکات کی مقدار معلوم کرنے کے لئے اسطرلاب اور موسم کا درجہ حرارت و ہوا و  
معلوم کرنے کے لئے معیاس انحراف، حتیٰ کہ موٹروں اور کاروں کی کئی گنتہ رفتار معلوم کرنے کے لئے  
میٹر موجود ہیں۔ پس خدا کی قدرت سے کوئی بعید نہیں کہ قیمت کے دن وہ کوئی ایسا آلہ موجود کر دے کہ

جس سے حسابات اور کیفیات کا صحیح صحیح وزن معلوم ہو سکے۔ دوسرے مشبہ کا جواب یہ ہے کہ اللہ  
تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں ہوتے۔ کہ اس غرض کے لئے اگر فعل نہ ہو تو عیب اور نقصان

ہو اور اگر ہم اعمالِ نیک کا عملی بالا غرض ہوتا ہاں یعنی جواب دہ ہے کہ جو مکتا ہے کہ اعمال کی مقدار اس قدر ہے  
کے ہاں جو وزن کرنے میں لڑکی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم واقف نہ ہوں اور اللہ کے کسی فعل کی حکمت  
سے جاہز واقف نہ ہوں اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل حکمت ہو۔

وَالْكِتَابُ الْمُنِيرُ فِيهِ طَعَامَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاذِهِمْ يَوْمَئِذٍ فَاصْبِرْ بِأَيْدِيهِمْ وَالْكَفَّارِ  
بِشَمَائِلِهِمْ وَقَدْ رَأَى ظُهُورَهُمْ حَقَّ لِقَائِهِمْ فَانْجَرَّ لَمْ يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَتَبَ بِالْأَيْدِيهِمْ مَشُورًا  
وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ أَمِنَ أَوْفَى كِتَابَهُ بِمِيزَانٍ فَسَوْفَ يُحْسِبُ حَسَابًا بَاسِجِرًا وَسِعَتْ  
عِلْمَ ذُنُوبِهِمْ أَلَيْسَ أَلْفَاظُهُ بِالْكَتَابِ وَالْمَكْرُوتِ الْمَقْتُولَةِ زَيْدًا أَمْ نَحْنُ أَلَمْ نَكْتُبْهَا وَأَلَمْ نَجْعَلْ

عندنا ما نقرء

اور یہ اعمال جس میں بندوں کی خدمت و ران کے معنی درج ہوں گے جو ان ایمان کو  
تشریح کرتے ہیں اور بتا رہے ہیں کہ ان میں سے کچھ کے لیے ہے اور نہ ہونے کا حق و ران ہے اللہ تعالیٰ  
کے ارشاد فرماتے ہیں کہ جس سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب قائم کریں گے جس میں  
ہوئی بات کا اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا امرا اعمال دیکھیں اور وہ میں دیکھا جائے گا  
اس کا انسان حساب ہو جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرما لے۔  
اور مقرر کرنے پہنچے کہ بنائے کہ یہ اعمال کا درج کیا جائے گا۔ عین ہے۔ اس کا انکار کیا اور جواب  
کا دیکھا ہے جو لکھا ہے۔

تشریح جب قیامت قائم کرنے سے اللہ تعالیٰ کا مقصد ہے کہ وہ اپنی شانِ عظمیٰ والصفات کو ظاہر فرما  
ایکوں کو جزاء و جزاؤں کو سزا دے تو ضروری ہو کہ دنیا میں ان کے اچھے بُرے اعمال جن  
پر قیامت کے دن جزاء و سزا مقرر ہوئی ہے۔ درج کئے جائیں اور محفوظ کئے جائیں کہ اس کا استخراج فرمائے  
جانبہ اس نے یہ شخص پر کرنا کا نہیں نامی فرشتوں کو مامور کر رکھا ہے جو اس کے اچھے اور بُرے اعمال  
کا ایک کتاب میں لکھتے رہتے ہیں وہی کتاب بندہ کا نامہ اعمال ہے۔ قیامت کے دن بندہ کے عمر بھر  
کے اقوال و افعال، حرکات و سکنات جس نامہ اعمال میں خدائی خطیبہ لوہیں یعنی کرنا کا نہیں نے قلم بند کئے  
تھے۔ وہ نامہ اعمال بندہ کے سامنے رکھ دیا جائے گا۔ جیسے کہ ارشاد فرماتا ہے۔ یَوْمَ نَخْرُجُ لَهُمْ رُحُومَهُمْ  
الْقِيَاسَةَ كَالْأَقْلَامِ مَشْهُورَةً أَلْفَاظُهُ كَتَبَتْ كُلُّ يَدٍ بِمَا كَسَبَتْ الْيَوْمَ عَذَابُكُمْ حَسْبَ الْيَوْمِ وَجْهًا  
اور قیامت کے دن اس کا نامہ اعمال اس کے سامنے کر دیئے جائیں گے اور اس سے پائے گا اور اس سے پائے گا  
کہ تو خود اپنا نامہ اعمال پڑھا آج تو خود ہی اپنا حساب کرنے کے لئے کافی ہے۔

قولہ: وسمکت عن ذکر الحساب الا یعنی معنف رحمۃ اللہ علیہ کتاب کے ذکر کے بعد حساب کا ذکر ضروری نہیں سمجھا گیا کہ بندہ اپنے اعمال کی کتاب پڑھ کر خود حساب کرے گا۔ جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں ارشاد ہے کہ تو اپنی کتاب پڑھ لے۔ آج تو خود اپنا کافی محاسب ہے۔

قولہ: ذاکرتہ المعتقدۃ یعنی معتقد نے جس طرح اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال معلوم ہونے کی وجہ سے وزن اعمال کو عبادت سمجھ کر اس کا انکار کیا۔ اسی طرح کتاب کو عبادت سمجھ کر انکار کیا۔ جو عبادت وزن اعمال اور کتاب دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے۔ تو جو اب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی شخص کے تابع نہیں ہوتے کہ جس کے نہ ہونے کی صورت میں اس کی فعل عبادت ہو اور اگر وہ بھی کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال شخص کے تابع ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ سنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے اعمال بغیر کسی کتاب کے اور بغیر درج کے ہانے کے منہم ہونے کے باوجود کتاب میں کوئی ایسی حکمت ہو جو ہم نہ جانتے ہو اور ہمارے نہ ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کتاب الہیہ کو حکمت نہ ہو۔

والمسأل حث بقولہ علیہ السلام ان اللہ یؤدی المؤمن فہم علیہ کفۃ وکیفۃ فیقول اُتُعرف ذنب کذا اُتُعرف ذنب کذا فیقول نعمای ربیہ حق اذا قررت ذنبا وراوی فی نفسہ اللہ قد هلك قال ستر مقاعینہ فی الدنیا وانا اغفرھا لک الیوم فیقول کتاب حسناتہ واما الکفارۃ المانفوتون فیأدبہم علی رؤوس النخل و فیأدبہم الذمیر کن یولعہم ربہم لا لعنۃ اللہ علی الظالمین۔

ترجمہ اور سوال حق ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کتاب حسنات کو اپنے گریب کرے گا اور اس پر اپنا نورانی محاب ڈال کر اس کو درود سرود کی گواہی دے گا۔ اگر اسے شر مندگی نہ ہو اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو دنیا، فلاں گناہ مانتا ہے؟ کیا فلاں گناہ جانتا ہے؟ تو وہ ہر ایک کے جواب میں کہے گا کہ ہاں اے میرے رب! میں جانتا ہوں، یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور ہم شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ بلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں میرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انھیں صاف کر رہا ہوں۔ پھر اس کو اس کی نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ یہ گناہ مانتا ہوں یا نہیں تو عام توکل کے سامنے ان کا نام لے لے کر کیا رہ جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے دنیا میں اپنے پروردگار پر عبور دیا۔ اس کو ان اعمالوں پر اللہ کی رحمت ہے۔

## تشریح

اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ یہ بھی ہے کہ قیامت کے روز میدانِ حشر میں ہر شخص کے ان کے اعمال کے بارے میں سوال ہوگا۔ جس کی دلیل شارحِ رحمتہ اللہ علیہ کی ذکر کردہ حدیث کے علاوہ متعدد آیات قرآنیہ بھی ہیں۔ مثلاً ارشاد خداوندی "وَنَقُصِّهِمْ فِيهَا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ" (ترجمہ: ہم ان کو ان کے اعمال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے۔ قُلْ لِّلّٰهِ الْفَتْحُ وَاللّٰهُ يَهْدِي مَن يَّشَاءُ) (ترجمہ: فتح صرف اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ اور اللہ جس کو چاہے اس کو ہدایت کرے گا۔) اور ضرور سوال کرینگے رسولوں کے بھی۔ رہا یہ بات کہ رسولوں کے کیا سوال ہوگا، سو فرقانِ کریم نے یہ بھی بتا دیا ارشاد ہے۔ يَوْمَ يَجْعَلُ اللّٰهُ اِلٰهًا مِّنْ ذٰلِكَ مَن يَّشَاءُ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ۚ اَلَمْ يَلْمِزْ اَنفُسَكَ اِنَّكَ عَلٰمٌ خَفِيٍّ (ترجمہ: قیامت کے دن اللہ تعالیٰ پیروں کو امتوں کے ساتھ مع کرے گا۔ اور بعض رسولوں سے دریافت کرے گا کہ تم کو کونسا دین کی طرف سے کیا جواب ملا تھا عرض کرینگے کہ اے اللہ تعالیٰ جو آپ معلوم ہے، مگر حقیقت کا علم نہیں۔ پوشیدہ باتوں کے جاننے والے تو آپ ہی ہیں۔)

قولہ: فیض علیہ کشفہ کشف کے معنی پرند کے بازو کے ہیں۔ پرند کی عادت ہے کہ اپنے پر کو اپنے بازو سے چھپا لیتا ہے، بیان لغوی اسمخارہ کے اس سے مراد نورانی حجاب ہے۔  
قولہ: کذا یؤکلہ ربہم۔ لہذا پرند کا پر چھوٹ باندھے کا مطلب یہ ہے کہ اپنے خود ساختہ روم و ریا کے کو اور اپنے اربابِ باطن کو اس کی طرف منسوب کیا اور اس کو اللہ کا دین کہا۔

وَالْمَوْحُونَ يَتْلُوْنَ اَتَا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ وَلَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْصِي مَسِيْرَةٍ شَرَفًا وَزَوَايَا سَوَاءٍ مَّاءٍ اَبْيَضَ مِنَ اللَّبَنِ. اور رجاء لطیف من المسلك، و اکبر انہ اکثر من مجموع المساء، من يشرب منها فانه يظن ابدًا. والاحادیث نے یہ اکثر کثیر اور جوی من ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "اِنَّ اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ" کی وجہ سے اور نبی کریم

## ترجمہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سامنے گونے برابر ہیں، اس کا پانی دو درہے سے زیادہ سفید ہے اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے۔ اس کے کونے آسمان کے ستاروں سے بھی زیادہ ہیں، جو اس سے پی لے گا اس کو بھر کھی جائے گا۔ اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

## تشریح

اللہ تعالیٰ نے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جنت میں ایک بہر عطا فرمائی ہے جس کا نام کوثر ہے جس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی۔ میدانِ حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں جنت کی کوثر نامی بہر کا پانی اکٹرا کر جمع کیا جائے گا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔

ارشاد ربانی انا اعطیناکم کوثر میں کوثر سے ہی عرض مراد ہے۔ جس کے غیب و ظہر اسما احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً کہ اس کی مسافت ایک ماہ کے برابر ہوگی اس کا بانی دودھ سے زیادہ سفید، مسک سے زیادہ خوشبودار اور شہد سے زیادہ شیریں، برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس عرض پر جو بات غور سے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ تعداد میں ہوں گے اور آسمان سے زیادہ چمکدار ہوں گے ایک مرتبہ جو اس عرض سے لے گا۔ پھر وہ کبھی بیابان ہوگا۔ لوگ قبروں سے پائے اٹھیں گے۔ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو کسی عرض کوثر سے بانی پلائیں گے اسی لئے آپ کو مافی کوثر کہا جاتا ہے۔

قولہ: زوایا کسواء الخ۔ زوایا جمع ہے زاویہ کی جس کے معنی گوشہ کے ہیں۔ سارے گوشہ کے برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عرض مربع ہوگا۔

والصراط حق وہ صراطِ حق و در علی متن جہنم، ادق من الشعرة أحد من السیف یعبہ اهل الجنة، وقرئ ب. اقدام اهل النار، و افکره اکثر المعتزلة لانہ یکت ان عبور علیہ، و ان امکن. فهو عقد یب للمؤمنین، و الجواب ان الله تعالى قد ر علی ان یسکون من العبور علیہ، و یسہلہ علی المؤمنین، حتی ان منهم من یجوزہ کعب الخاف، و منهم کالرجل الہابۃ، و منهم کالجواد المروع الی غیر ذلک معاً و ذ فی الحدیث۔

**ترجمہ** اور صراطِ حق ہے اور صراطِ ایک پہل ہے جو جہنم کے اوپر تانا بیل ہے۔ وہ بال سے زیادہ ہار یک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے۔ جنتی اس پر سے گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پہل صراط کا انکار کیا۔ اس لئے کہ ایسے پہل پر گزردا ممکن نہیں۔ اور اگر ممکن ہو بھی تو اس پر گزرنے میں عیش کو سزا دیتا ہے اور جواب یہ ہے کہ اگر تعذیب اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مؤمنین پر گزرنے آسان بنا دیں۔ یہاں تک کہ بعض اپنے ذاتی بخل کے سائنہ اس پر گزر جائیں گے۔ بعض تیر ہوا گئے۔ نند اور بعض تیر رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

**تشریح** اسلافی عقائد میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ جہنم پر ایک پہل ہوگا جو بال سے زیادہ ہار یک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اور تار ہوا فوں کو اس سے گزرنے کا حکم ہوگا اور انبیاء میں سب سے پہلے نبی کریم محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم گزریں گے۔ اس کے بعد دیگر انبیاء، پھر جو شیخ



اپنے مختلف مدارج کے اعتبار سے، کوئی کچل کے مانند کوئی بول کے مانند کوئی گھول سے کے مانند کوئی تیز رواڑ کے مانند گدھے کے۔ اور جہنمی لوگ کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ اس دن ایمان کا نور اور کفر کا ظلمت ہوا معلوم ہوگا۔ جب پہل صراط پر اندھیرا ہوگا اور ایمان کے علاوہ کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان اپنے ایمان کی روشنی میں پہل صراط پر سے گزریں گے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔ یَوْمَ لَا يَخْرُجُ اللَّهُ النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ۔ خُذْهُمْ يَوْمَئِذٍ يَافَعًا فَيُجْلَسُوا عَلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ لَانفَرَقُوا بِهِمُ لَنْ يَفْعَلَهُ اللَّهُ شَيْئًا إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ اور ان کے ایمان کی روشنی کے لئے چل ہوگا۔ اور بہت سے حق پر کامل صراط سے انکار اور فتنائی قدرت کاملہ پر ایمان میں کمی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اس تناور مطلق سے کوئی بھی کام بویلاز قیاس نہیں۔

وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لَا رَيْبَ لَآيَاتِ الْآلَاءِ وَالْآحَادِيثِ الْوَاردَةِ فِي الْكِتَابِ وَالْإِنشَاءِ الْمَشْهُورِ الْحَقِّ وَالْكَثْرَةِ أَنْ تَحْقُقَ تَمَسُّكَ الْمُنْكَسِرِ وَبِأَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوفَةٌ بِأَنْ عَرَضَتْهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهَذِهِ فِي عَالِمِ الْعَالَمِ صَرَاحًا، وَفِي عَالِمِ الْفَلَاحِ أَحَدٌ فِي عَالِمِ الْآخِرِ خَارِجٌ عِنْدَ مُسْتَلْزَمٍ لِحُجُوزِ الْحَقِّقِ وَالْإِلَهِيَّاتِ، وَهُوَ بَاطِلٌ قَلْبًا هَذَا أَصْبَحَ عَلَى أَصْلِكُمُ الْفَاعِلُ، وَقَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِي مَوْضِعٍ۔

**ترجمہ** اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے۔ اس لئے کہ دونوں کے بیان میں واردات اور احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ محل بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے۔ اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم فلک کا عالم فلک سے باہر کسی اور عالم میں آسمانوں کا، خرق اور اللہ مجاہد سے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ (خرق و التہام کا حال ہونا) تمہارے غلط فہم پرستی ہے۔ اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

**تشریح** جنت اور جہنم کے ثبوت پر بے شمار آیات اور احادیث دل ہیں۔ اس کو حق کہتے اور اس کی یہ تاویل کرتے کہ جنت یا جہنم آخرت میں کسی مقام کے نام نہیں۔ بلکہ دنیوی آرام و راحت کا نام جنت اور دنیوی رنج و محن کا نام جہنم ہے۔ ہر سراسر کفر اور فساد ہے۔ منکرین میں فساد کی دلیل یہ ہے کہ قرآن میں ہے۔ سَلِّعُوا فِي مَحْفُورَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ۔ اس آیت میں جنت کے بارے میں بتلایا گیا ہے کہ اس کا پھیلاؤ آسمانوں اور زمینوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے اور ایسی جنت عالم عناصر میں محال ہے۔ کیونکہ جس کا پھیلاؤ عالم عناصر یعنی

زمین اور عالم افلاک دونوں کے مجموعی پھیلاؤ کے برابر ہے وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے۔ اگرچہ عالم افلاک میں بھی ایسی جنت نہیں ہو سکتی۔ مذکورہ بالا دلیل کی وجہ سے۔ اور نیز اگر ایسی جنت عالم افلاک میں ہاں بھی ملے مانتے آسمانوں سے اور پر کسی اور عالم میں ایسی جنت ہو تو وہاں آسمانوں کے پتے بغیر اٹھائے گا۔ کس پرچہ ممکن نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں افلاک کا خرق و انقیام قبول کرنا لازم آئے گا اور آسمانوں پر خرق و انقیام ہوا ہے۔ جو اس پرچے کے آسمانوں پر خرق و انقیام کا محال ہونا تھا۔ اسے اصل فی صدر پر نہیں ہے جو میں علم نہیں اس کے برخلاف ہمارے نزدیک آسمانوں کا خرق و انقیام ممکن ہے اور قیامت کے روز اس کا ظہور بھی ہو جائے گا۔ جیسا کہ اذ السماء انشفت، و اذ السماء افطرت، و اذ النجوم انکدرت وغیرہ مختلف آیات قرآنیہ کے ظاہر ہے۔

وَمَا أَى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَخْلُوقَاتِ الْإِنِّ مَوْجُودَاتِ فَكُلُّ شَيْءٍ كَالْهَبِ، وَرُغْمَ أَكْثَرِ الْمُعْتَذِرَةِ أَنَّهُمَا تَخْتَلِفَانِ يَوْمَ الْحِزَامِ، وَلَا تَصْنَعُ أَحَدٌ وَحَوَارِ وَاسْكَ نَهْمَا الْجَنَّةِ وَالْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ فِي أَعْدَادِهِمَا، مِثْلُ أَعْدَاتِ الْمُتَّقِينَ، وَاعْدَاتِ لُكَا مُتَّقِينَ، أَذَلَّ ضَرُورَةَ فِي الْعَدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ، فَإِنَّ مَحْضُوهَ يَعْنِي قَوْلَهُ تَحْتَ ذَلِكَ الدَّلَالَةِ الْآخِرَةِ، بِمُجْلَعِهَا لِلذِّبِّ لَا بِوَيْدُونِ عَلَوِّ فِي الْأَرْضِ، وَلَا فُسَادًا، لَكِنَّا يَحْتَمِلُ الْعَالَمُ وَالْإِسْلَامُ قَصَصَةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَبْقَى سَالِمَةً عَنِ الْمَعَارَضَةِ.

اور دونوں یعنی جنت و روزخ اس وقت پیدا کئے جاچکے ہیں موجود ہیں۔ یہ نیکو اور شر کے حصہ آتا کہ وہ ہے اور اکثر متزلزل کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزا میں پیدا کئے جائیں گے اور وہ دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہنا اور وہاں آب و ہوا و نبات و حیوان دونوں کے تمام کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہے مثلاً "أَعْدَاتِ الْمُتَّقِينَ" اور "أَعْدَاتِ لُكَا مُتَّقِينَ" کی طرح ظاہر ہی معنی سے پھرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس اگر ان مذکورہ آیات سے اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہ تنگ الدار الاخرہ، بمُجْلَعِهَا لِلذِّبِّ لَا بِوَيْدُونِ عَلَوِّ فِي الْأَرْضِ، وَلَا فُسَادًا، جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (معارضہ) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر مان لیا جائے کہ راستہ قبول مراد ہے، تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح: اہل حق کے نزدیک جنت اور جہنم پیدائگی جاچکی ہیں فی الحال موجود ہیں اکثر متزلزل کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی موجود نہیں ہیں بلکہ قیامت کے دن پیدا کی جائیں گی۔ ہادی و دلیل ایک تو وہ نصیحت ہیں جن میں جنت اور جہنم کے تبارک کئے جانے کی بصیرت ماضی خبر دی گئی۔



لاخفاوی اندر نہ ممکن دوام ممکن، لہذا بعینہ ذوالا المراد بالذوام اندر افاضی  
منہ شئی جی پیدا نہ، و هذا لا ینافی اخلالاً لحظۃ، فان اخلالاً لا یستلزم الفناء  
بن یکفل الخروج عن الاستفاد بما ویوسلہ فیجوز ان یکون المراد ان کل ممکن  
فہو عادل فی حد ذاتہ بمعنی ان وجودہ الامکانی بالظہوری الوجود الواجب بمنزلتہ  
اعدام

ترجمہ  
موت کے لیے کیا اگر جنت اور جہنم میں وقت موجود ہو تو جس وقت کے پھولوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہو تا  
تہ تعاقب کے رشتہ فرمائی کی وجہ سے کہ جنت کے پھل دائم ہیں لیکن لازم اور ثانی باطل ہے  
موتہ تعاقب کے اثر شاد فرمائی کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی تو کسی  
طرح ملزم اور مقدمہ بھی داخل ہے، ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ جنت کے پھولوں  
کا دوام ممکن نہیں ہے، لہذا دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فنا ہو جائے گا تو فوراً اس  
کا برابرا پیدا کر دیا جائے گا، اور یہ دوام بالعمی، لہذا کور، ایک لحظہ بھر کے لیے ہلاک ہونے کے معنی نہیں  
ہے اس لیے کہ ہلاک ہونا فنا کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہونا مانا کافی ہے  
اور اگر مانا لیا جائے کہ ہلاک فنا کو مستلزم ہے، تو یہ ممکن ہے، لیکن شانہ از وجہ پہلے،  
مبادیہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والا ہے، باری معنی کہ وجود اسکل داری اقلہ  
کے وجود و راجی کے مقابلہ میں عدم کے دوام میں ہے۔

تشریح  
معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر جنت میں وقت موجود ہو تو ثانی جنت کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا کیونکہ  
ثانی جنت کا ہلاک ہونا شاد فرمائی کا کھلا ہوا شہدہ کے معنی ہے، لیکن لازم اور ثانی یعنی  
ثانی جنت کی ملاکت کا ممکن نہ ہونا باطل ہے، و شاد فرمائی ممکن شئی شانہ کی وجہ سے، تو کسی  
طرح مقدم اور ملزم یعنی جنت اور دوزخ کا اس وقت موجود ہونا بھی باطل ہے، اس دلیل کو یوں بھی  
باز کیا جائے کہ اگر جنت کو جوہر یا مادی نہیں ہونگی اس وقت موجود مانا جائے، تو سوال یہ ہے کہ  
ثانی جنت قیامت کے پر ہلاک ہوں گے یا ہلاک نہیں ہوں گے، پہلی شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد  
اکھلاہاد شام کو جوہر سے باطل ہے جس میں ثانی جنت کو دئی کہا گیا ہے اور دوسری شق اللہ تعالیٰ کے ارشاد  
کل تک شانہ کی وجہ سے باطل ہے، جس میں قیامت کے پر ہلاک ہوں گے ہلاک ہونے کی خبر دی  
گئی ہے، اور جب دونوں شقیں باطل ہو گئیں، تو جنت کا اس وقت موجود نہ ہونا بھی باطل ہو گیا، اور ثانی  
ثابت ہو گئی کہ جنت اور دوزخ جزا کے روز ہدایا کی جائیں گی اس صورت میں دونوں آیتیں اپنے مظاہر

معنی کے ساتھ صحیح رہیں گے باہر طور کہ جس وقت کے اندر ارشاد دائمی کل شئی ہالاک کا ظہور ہوگا جس وقت کے گزر رہا ہے کے بعد جنت بیک کی جائے گی اور اس کے بعد اکلہاد اسمہ کے مطابق جنت رہے گی۔ جو ہر کام حاصل ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ لازم اور اتالی یعنی ثواب جنت کی بدلت کا ممکن نہ ہو جائے بلکہ اکلہاد اسمہ کے مطابق اتالی کا دائمی ہونا ارشاد دائمی کل شئی ہالاک کے معنی کے مطابق ہونے کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ دوام کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ شئی بدلت جاتی رہے۔ یہ دوام شعی ہے اور ثانی یہ کہ افراد خالق ہوئے رہیں۔ اور ہر فرد کی جگہ کسی نوع کا دوسرا فرد موجود ہو جائے مثلاً بعضی حب و رقت سے ایک سبب توڑے گا تو دوسرا اس کی جگہ اللہ تعالیٰ دوسرا سبب موجود کر دیں گے۔ یہ دوام نوعی ہے تو اکلہاد اسمہ میں دوام سے دوام شعی مراد نہیں ہوتا۔ کیونکہ بعضی شخص بصل کے جس فرد کو بھی جانے گا وہ کوئی بھی طور پر بدلت ہوگا بلکہ دوام نوعی مراد ہے۔ باہر معنی کہ جس بصل کو بعضی جانے کے بعد اس کی جگہ کسی نوع کا دوسرا فرد موجود کر دیا جائے گا اور کل شئی ہالاک میں ہالاک سے دائمی بدلت مراد نہیں بلکہ ہالاک بصل یعنی خطہ بصر کے لئے ہالاک ہو جائے گا۔ اور دوام نوعی بدلت دائمی کے معنی ہے۔ ہالاک بصل کے معنی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک جواب یہ ہے کہ اگر اکلہاد اسمہ میں دوام سے دوام شعی ہی مراد ہو تو ہم کہیں گے کہ بصل شئی ہالاک میں ہالاک بعضی افراد معدوم ہوا نہیں ہے۔ بلکہ ہالاک ہونے سے مراد قابل انتفاع نہ رہنا ہے۔ باہر طور کہ مادہ ذاتی رہے اور صورت یا ذلتہ تجزئہ ہو جائے۔ جنانہ حدیث الطحا اس وقت ہونے میں جب کہا ناخراب ہو جائے گی۔ وجہ سے قابل انتفاع نہ رہے۔ ثواب اکلہاد اسمہ کا مطلب یہ ہوگا کہ جنت کا ہر بصل مادہ کے اعتبار سے دائمی ہوگا۔ اور کل شئی ہالاک کے معنی اس کے بدلت جانے کا مطلب خطہ بصر کے لئے اس کا قابل انتفاع ہونا ہے۔ لہذا اب دونوں معنیوں میں کوئی تضاد نہ رہا۔ اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ کل شئی ہالاک میں ہالاک بعضی افراد معدوم ہوا ہے تو ہم کہیں گے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہیں اس کے وجود واجب کے مقابلے میں ممکنات کے وجود کو کوئی حیثیت ہی نہیں۔ اس بناء پر کل شئی ہالاک کا معنی ہوگا کہ ہر ممکن باری تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں ہالاک اور منقرض عدم کے ہے۔

ہاتقان لا تقنیان ولا یقنیان اھلما ای دائمتان لا یطر علیہما عدم مسخر بقولہ تعالیٰ فی حق الفریقین خالد بن ذیاباً ابداً او اما اقبل من انھما ھکذا ولو لحظۃ تحقیقاً بقولہ تعالیٰ کل شئی ہالاک الا ذرہۃ فلا ینافی البقاء بلذال المعنی فلا ذرۃ ذلقت اندالاً لذلک فی الآیۃ علی الفناء وزھبت الجھمیۃ الخ انھما تقنیان ولیقنی

اعلہما زحواً قولہ بخلاف کتاب السنۃ والایضاح علیہ شہادۃ فضلہ جحد

جنت اور جہنم دونوں باتیں ہیں گی نہ وہ فاقہ ہو گی اور نہ ان میں رہنے والے فاقہ ہوں گے یعنی

ترجمہ اولوں ہمیشہ رہیں گی ان پر ستر درجی عذاب جاری نہ ہوگا۔ دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ

کے ارشاد فرمائے گی کہ جو جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اللہ پر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ

اللہ تعالیٰ کے ارشاد و حکم شئی ہلاک نہ ہوگا اور جو جہنم کو ثابت کرنے کے لئے وہ لوگوں ہلاک کئے جائیں گے

اگرچہ ایک لمحہ بھر کے لئے تو اس میں سب کے مافیہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ کیا

میں فاقہ نہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور یہ کہ مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اللہ تعالیٰ جنت میں دوزخ

سب فاقہ ہوں گے۔ اور یہ کتاب و سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی گزند و دلیل بھی

نہیں ہے۔ منطبق دلیل و ذکر کرنا۔

کتاب و سنت و اجماع امت سے یہ بات ثابت ہے کہ جنت اور جہنم ہمیشہ باقی رہیں گی کسی

تشریح نہ ہوں گی اور وہاں کا قواب و عذاب اپنی ہوگا کسی ختم نہ ہوگا۔ اہل ایمان جنت میں اور

کفار جہنم میں بدلتے نہیں گئے کسی کو موت نہ آئے گی۔ روایت حدیث کے مطابق موت کو معذرت ہے کہ نکل

میں لا کر ذبح کر دیا جائے گا۔ اور ایک ساری آواز دے گا کہ اے جنت ہمیشہ کے لئے خوش رہو کہ آ

تم کو موت نہیں۔ اور اسے جہنم و دوزخ ہمیشہ کے لئے عذاب ہیں۔ جو کہ اب تم کو موت نہیں۔ اس اعلان کو

سن کر جنت کی خوشی کی قیامت نہ ہوگی اور اہل جہنم کے رنج و غم کی کوئی حد نہ ہوگی قرآن کریم کی بہت

سی آیات میں ظہور فرماتے۔ لفظ آتے ساتھ اہل ایمان کے جنت اور کفار کے جہنم میں خود و بقا و دائمی

کی خبر دی گئی ہے۔

قولہ انی اقامت ان الاچہ کہ کل شئی ہلاک کی سند سے ایک وقت ہر چیز کو فنا اور معدوم

ہو جائے گا جنت اور جہنم کے خود و بقا و دائمی کے معنی ہیں۔ اس مشبہ کے الزام کے لئے تبارح دینے

فرمایا کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے و رفقاء ہونے سے مرد یہ ہے کہ ان پر عذاب ستر درجی طاری نہ ہوگا

یہی معنی کہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں۔ اگرچہ لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہوں گے تاکہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل

شئی ہلاک کا ظہور ہو جائے۔ لہذا اب کوئی منافات نہ رہی۔ علاوہ اس جواب کے یہ بھی کیا ہوگا

ہے کہ آیت میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک بمعنی فنا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہلاک

ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود و دائمی کے مقابلہ میں اس کے وجود و امکان کی کوئی حیثیت نہ ہونا اور

اس کا یقین نہ ہونا ہو تو اس صورت میں جنت اور جہنم کا مخلوق و بقا و دائمی کل شئی ہلاک کے معنی

خود کا کچھ نہ دلوں کا وجود باوجود رہی جو سب سے ممکن ہے ورنہ کن کا وجود واجب تھا جس کے وجود سے  
مقابلہ میں ہلاک اور عدم کے درمیان ہے۔

والکبیرۃ قد اختلفت الروایات فیہا فردی بن عمرؓ انھا تسعة المشرق بالله قبل  
الضمیر فی حق وقد زل المحصلة والذنا والخوار عن الزحف والسرور اكل مال  
الیتیم وعقروا والدین المسلمین والاشهاد فی الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربو  
وزاد علی انس سرفرة وشرب الخمر وقین کل ما کان منسداً من مقبرة  
شئ مما ذکر واكثر منه ذیل یمل ما توقع علیہ الشارح علی خصوصہ وکل محصیہ  
اصغر علیہ العبد فہی کبیرۃ وکل ما استغفر عما فیہی صغیرۃ وقل صاحب الکفاۃ  
والحق انھما اسمان اما فیان لا یعرفان بذاتھما فیل محصیہ اصبحت الی ماؤتھا  
فہی صغیرۃ وان اصبحت الی ما دونھا فہی کبیرۃ والکبیرۃ المظنۃ ہی الکفر  
اذ لا ذنب اکبر منه وبالجملۃ المراد ہما ان الکبیرۃ الی غیر الکفر لا تخرج العبد  
المومن من ایمان لہما القصد یق الذی ہو حقیقۃ الایمان خلا لا للعتزل علیہم زعموا  
ان مو تکب الکبیرۃ لیس بمومن ولا کافر و ہذا هو المثلث بین المؤمنین ہما علی  
ان الایمان عندہم جزء من حقیقۃ الایمان ولا تک خلد ای العبد المومن فی الکفر  
خلا لا للخوارج فانہم ذهبوا الی ان مو تکب الکبیرۃ ہی الصغیرۃ ایضا کافر وانہ لا  
واسطۃ بین الایمان والکفر۔

**ترجمہ** اور کبیرہ کی گے۔ اس سے یہ روایات مختلف ہیں۔ عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کافر نوٹیا  
۱۱) مشرک ابتدایہ تا کسی کی قتل کرنا ۱۲) پاکہ من عورت پر حرمت نہ لگانا (۱۳) زنا کرنا (۱۴)  
میدان جنگ سے بھاگنا ۱۵) محرمہ انیم کامال فریادہ و مسلمان ان باب کی نافرمانی کرنا ۱۶) حرم میں گناہ  
کے کام کرنا اور ابو ہریرہؓ نے اکل ربو کا اضافہ ذکر اور حضرت عیسیٰؑ نے عورتی اور شراب نوشی کا  
بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر اس سے بڑا نہ ہو  
وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شاعر نے قصح طور پر ڈرایا ہو اور بعض  
کا کہنا ہے کہ جس مصیبت پر زندہ امر اور کیے وہ کبیرہ ہے اور جس سے استغفر کیے وہ صغیرہ ہے۔  
اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اسمانی نام ہیں۔ ان کا کوئی ذاتی تفریق نہیں  
کیا جاسکتی۔ تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے

نہاد سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے در کبیرہ مضافہ کفر ہے کبیرہ اگر اس سے بڑا کوئی سنگ نہ رہتا تو کبیرہ سے کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ ہندو مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ رہنے کے لیے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ یہ خود مغالہ کے کردہ کہتے ہیں کہ کبیرہ کفر ہے۔ اور میں مسلمان ہونا المستلزم ہے۔ اس بناء پر کہ اعلان ان کے نزدیک ایلا نہیں ہیں۔ اور کبیرہ ہندو مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا۔ یہ خلاف خود زعم کے کہ ان کا کلام کبیرہ تلمذ مرگب مضمرہ بھی کفر ہے۔ اور ایمان کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

شرح

تشیع کے ماقول الکبیرہ۔ مقتدا اسے اور زعفران العبد الموحج نے اذکار کے  
 جس اس کے مرتکب کبیرہ کے خارج عن ایمان ہونے کا بارے میں اختلاف کیا  
 بیان کیا ہے۔ کبیرہ کہتے ہیں یہ جان لینا ضروری ہے۔ شمار: ۱) زہلے ہیں کہ کبیرہ کی تعین اور تعریف  
 کے بارے میں مختلف روایات ہیں۔ عبد اللہ ابن ربیع روایت کے مطابق کہ اگر کوئی (۱) الوہیت اور (۲) اللہ تعالیٰ  
 عبادت میں اللہ کے ساتھ کسی کو شریک سمجھتا ہو، دوم: اگر ادا عاقلہ بالغہ یا اگر اس عورت پر تہمت لگا کر (۳)  
 قتل یا حق خود دوسرے کا ہو یا اپنی ذات کا جس کو خود کشی کہتے ہیں (۴) زنا (۵) میدان جنگ میں کھار کے  
 مقابلے میں جاگ (۶) کسی پر سحر کرنا (۷) جبر کا مال یا یا یعنی ناجائز طریقہ سے استعمال میں لانا (۸) حاکم کو قتل  
 میں مسلمان ماننا یا کسی کی افرامانی کہ (۹) اللہ و دوزخ میں گناہ کے کام کو گناہ حضرت ابیہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کیا  
 جاتا ہے کہ اگر ہر ایک رو کا اضافہ کر لیا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جوڑی اور شرب نوشی کا بھی اضافہ کیا۔  
 اس طرح اس میں ہر ایک قصداً بارہ ہو گئی۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کی قیاحت اور اس کا افضال  
 مذکورہ بات مانا ہوں جیسا کہ کسی گناہ کے برابر یا زائد ہو وہ بھی کیا کر میں سے ہے۔ ہر ایک مثال شرب  
 کے علاوہ کسی مسکرا کا استعمال کر دو نوں مسکریں ہر ایک اور زنا کی مثال قطع طریق یعنی مال چھینے کے  
 ساتھ راستہ بھی زنا کی کہ یہ صرف سے بڑھ کر ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ جس گناہ پر نفسوس  
 و عید اور دودھ و کبیرہ ہے۔ جیسے بڑا زنا کی قصور یا بنا۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر قلعہ میں فرمایا  
 فرمائی ہے۔ ارشاد فرمایا۔ مکن مصوری فی النار۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ جس گناہ کو معمولی سمجھ کر زنا  
 اس پر حمار ہے وہ کبیرہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ مغیروہی ہو۔ اور جس گناہ کے کرنے کے بعد توبہ و استغفار  
 کرنے و صفحہ ہے اگرچہ فی نفسہ وہ کبیرہ ہو۔ حمار اس قول کا ہے کہ حمار علی صفحہ اس صفحہ کو  
 کبیرہ بنادیتا ہے اور استغفار یعنی الکبیرہ اس کبیرہ کو صفحہ بنا دیتا ہے اور غالباً اس قول کا اقتدار حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ ابن عباس کا یہ قول ہے لا صفحہ مع الاستمرار ولا کبیرة مع



انہیں مستحضر یعنی گناہ پر ہے رہنے کے ساتھ وہ گناہ صغیرہ نہیں رہتا۔ اور گناہ سے قوم اور اس شخص کے لئے کفر کے لئے گناہ کبیرہ نہیں رہتا۔ اور صاحب کفر کہتے ہیں کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں جن کی کوئی حقیقی تفریق نہیں ہو سکتی ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور اپنے سے چھوٹے گناہ کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔ مثلاً جن کسی کا سر پھوڑ دیا قتل نامحرم کے مقابلہ میں صغیرہ ہے اور تھپڑ مارنے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

پھر حال کبیرہ کی ایک نوبہ بالآخر یہ ہیں جس سے کوئی بھی توفیق افتیاء کی جاسکے۔ بیان میں کبیرہ کے کفر ماردیے جو کفر کے علاوہ ہے۔ ان میں سے نزدیک وہ توفیقہ دوسوں کو ایمان سے خارج کرتا ہے۔ اگر کفر میں داخل کرتا ہے۔ بلکہ یہ کبیرہ ہے۔ اور نہ تو میں رہتا ہے۔ یہ صرف معتزلہ اور خوارج کے کفر معتزلہ کے نزدیک کبیرہ ہندو کواہن کے خارج کر دینا ہے مگر کفر میں داخل نہیں کرتا اور مرتکب کبیرہ نہ مومن رہتا ہے نہ کافر بلکہ ایمان و کفر کا درمیانی منزل میں ہوتا ہے۔ کبیرہ کے بارے میں معتزلہ کا یہ مذہب متکلمین کے یہاں معتزلہ معتزلیہ الخلفائین کے نام سے جاتے ہیں اور خوارج کے نزدیک کبیرہ نہ ایمان نہ کفر نہ ہے۔ خوارج کے کفر میں داخل کر دیتا ہے اور مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر ہے کہ ابن حنبل کے نزدیک ایمان فقط تصدیق نبی یعنی مانجا ہے۔ یعنی علیہ السلام کو حج مان کر دل سے ایمان لینے کا نام ہے۔ علی باہن کی حقیقت کا جزو نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے ایمان کا فوت ہونا لازم آئے۔ اور کسی کبیرہ کا ارتکاب کرنے سے تصدیق نبی جو ایمان کی حقیقت ہے فوت نہیں ہوتا۔ مثلاً شہوت سے مغلوب ہو کر کسی کے گناہ کا ارتکاب کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے حرام ہو چکے۔ مسلمہ میں وہ جس سے اعتدال مشیہ کی تصدیق نہ کرتا ہو۔ سو جب نہ کتاب کبیرہ کے وجود تصدیق نہیں آتا۔ رہتی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے تو مرتکب کبیرہ مومن ہی رہے گا۔ کافر نہ ہوگا۔ اور معتزلہ و خوارج کو نزدیک عمل بھی ایمان کی حقیقت کا جزو ہے۔ سو جب کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس کبیرہ سے اجتناب کا عمل جس کا وہ مکلف تھا فوت ہو گیا۔ اور جزا کا فوت ہو چکا۔ اس کے فوت ہونے کو مستلزم ہے۔ ہذا ایمان فوت ہو گیا۔ اور مرتکب کبیرہ معتزلہ و خوارج دونوں کے نزدیک ایمان سے خارج ہو گیا۔ پھر چونکہ معتزلہ کے نزدیک کفر کی حقیقت محمود یعنی ان چیزوں کا بر ملا ارتکاب کلمہ تکذیب کا نام ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے لائے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مرتکب کبیرہ اس کبیرہ کی حرمت کو جھٹلایا اس کا انکار بھی کرتا ہو جو مانجا علیہ السلام علیہ السلام میں سے ہے۔ سو جب محمود نہیں پایا گیا جو کفر کی حقیقت ہے تو کفر وہ کفر میں داخل نہیں ہوگا۔ اور خوارج کے نزدیک کفر کی حقیقت عدم ایمان ہے۔ اور ارتکاب کبیرہ کے

سبب ایمان سے خارج ہو جاتا ہی عدم الایمان ہے۔ لہذا اگر کسی کبر کا ایمان سے خارج ہو کر کفر میں داخل ہونا متحقق ہو گیا۔

ولما وجہ الاول ما سبق من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن من الايمان به الا بما ينافيه من مجرد الاقدام على الكبيرة غلبة مشهورة وحسية انما اوكل خصوصاً اذا اقترنت به خول العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لانها فيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستغفار فكان كفوفاً لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع في ان من العاصي ما جعله الشارع امانة للتكذيب وعلمه كونه كذا اليك بالادلة الشرعية كما جرد انصاف الفاء المصحح في التقاضيات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة ان الكفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عينا عن التصديق والافعال ينبغي ان لا يصير المؤمن المغر المصدق كما ذكرنا قبل من ان الكفر والافعال ما لم يتحقق منه التكذيب والشك۔

**ترجمہ** اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل وہ ہے جو عقرب (ایمان کی جستجی) کے لئے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہذا مزید تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو اور محض غلبہ مشہور یا محبت یعنی شگ و فک کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبر کا ارتکاب کرنا یا انصاف اس وقت جبکہ اس کا ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبر کو حائل سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو۔ تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبر کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعضے علماء ایسے ہیں جنکو شرعین نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے۔ غور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا، دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا۔ پیغمبر کو کبر کرنا اور صحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس میں ایسی باتیں میں گناہ کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو لوں بیان کیا تھا جسے کہ جب ایمان تصدیق اور اقرار مراد ہے۔ تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفرانہ افعال کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہوا ہے۔ جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متعلق نہ ہو۔

**تشریح** اگر کسی کبر کے مومن ہونے پر پہلوئی کی طرف سے شارع و چند دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ایمان درحقیقت تصدیق قلبی یعنی محابوبہ و حب و علیہ السلام

کی تصدیق کرنے کا نام ہے۔ اور جب تک اس تصدیق فیہی کے معانی جبر یعنی تکذیب تحقق نہ ہو تب تک تصدیق فیہی کے ساتھ متصف رہے گا اور مومن ہو گا اور محض کبیرہ کا ارتکاب کر لینا اس کبیرہ کے سلسلہ میں ولود و عہد کی تصدیق کے معانی نہیں، خواہ کبیرہ کا ارتکاب غلبہ شہوت کے سبب ہو جیسے زنا کر لینا یا عیثیت یعنی ایب و لاجن ہونے کی وجہ سے جس کے ساتھ خضہ بھی ہو جیسے کسی گالی دینے والے کو قتل کر دینا یا آفت یعنی جینہ مارا جانے کی وجہ سے جس کے ساتھ خضہ ہو جیسے (بڑی کو زمرہ و درگور کرنا یا سستی کی وجہ سے ہرگز جیسے نماز کا ترک کرنا یا خصوصاً اس وقت جب کہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے وقت آخرت کی سزا کا خوف ابھر رہا ہو تب تک تصدیق کے معانی کی امید اور قیوم کا عزم بھی ہو۔ اس لئے کہ کبیرہ کا ارتکاب سبب مذکور دینی نذر شہوت اور تنگ و عاتقے لاحق ہونے یا سستی کی وجہ سے ہے۔ اس کبیرہ پر شرعاً عید و عید آتی ہے اس وعید کا انکار دانا اس کی تکذیب کی وجہ سے نہیں۔ کیونکہ ارتکاب کے وقت سزا سے آخرت کا خوف ہونا اور آخرت کے لئے قیوم کا عزم ہونا اس بات کی دلیل ہے تاہم کبیرہ پر دانا و وعید کی تصدیق اس کے دل میں موجود ہے۔ قولہ اخصم: تو یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال مقدر یہ ہے کہ جہنم کیا ہے کہ ارتکاب کو اس شرع کفر قرار دیتے ہیں۔ پھر آپ نے کیسے کہا کہ کبیرہ کا ارتکاب تصدیق فیہی کے معانی نہیں۔ جواب کا حاصل ہے کہ شارع نے بعض گناہوں کو اس تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے معانی ہے اور ان کا مکتبہ تکذیب ہونا دلیل شرعی سے معلوم ہوا ہے۔ جیسے بت کو سجدہ کرنا۔ قرآن کریم کو سزا و افتخار مستحق کرنا۔ کلمات کفر بکھانا یا کوئی ایسا کام کرنا جن کا کفر ہونا لازمی سے ثابت ہے اس لئے کہ افعال مذکورہ کا کفر ہونا اجماع امت سے ثابت ہے۔ اور جو حکم شارع سے ثابت ہوا وہ کلام شارع سے ثابت ہے کیونکہ اجماع امت کا حجت ہونا شارع علیہ السلام کے کلام لا ینفعہ امتی علیٰ اعتقادہ سے ثابت ہوا ہے اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کبیرہ کا ارتکاب ایسے انداز میں ہو جو اس کے اس کبیرہ کے خلاف ہونے کا اعتقاد رکھنے پر دلائل کر رہے ہو یا اس کبیرہ کو معمولی سمجھنے پر دلائل کر رہے ہو تو کفر ہو گا اس وجہ سے نہیں کہ ارتکاب کبیرہ اس تصدیق کے معانی ہے جو ایمان کی حقیقت ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ مذکورہ انداز پر ارتکاب کرنا تکذیب کی علامت ہے۔ کفر پر مذکور سے وہ مشبہ بھی درود ہو جائے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان کے مراد تصدیق اور اقرار ہے تو قرار اور تصدیق کرنے والے مومن کو کسی بھی کفر پر کام کرنے یا کفر پر کام نہ کرنا چاہیے کیونکہ کفر ہونا چاہیے جب تک اس کی طرف سے تکذیب یا شک یا تحقیق نہ ہو جو تصدیق فیہی کے معانی ہے۔ کفر پر مذکور سے یہ مشبہ اس لئے درود ہو جاتا ہے کہ کبیرہ کام کرنے یا کلمات کفر کا لفظ کہنے کو شارع نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے جو تصدیق کے معانی ہے اس علامت کی بنا پر ہم اس کو

کا کرکس گئے۔

جہاں

الثانی الآیات والاحادیث المتعلقة باطلاق المومن علی العاصی کقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ عظیما فاعلموا ان اللہ یستوفی الصوحا وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الا یہ وهی کذبتہ۔ والثلث اجماع الامة من عصر النبی علیہ السلام الی یومنا ہذا انما یقتل عاصی من مات من اهل القبلة من غیر توبة والدعاء والاسخاف رہے ہم اعلم بارکاکم اللہ الکبار بعد الانفاک علی ان ذالک لا یجوز بغیر المومن۔

دوسری دلیل وہ آیت و احادیث ہیں جو گناہ پر غلط مومن کا فتنہ کر رہی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اسے ایمان والو پر مقتدین کہ بائیس میں قصہ جو فرض کیا گیا ہے اور اولیٰ کا فرمان اسے ایمان والو اللہ تعالیٰ کے سامنے کی ذمہ کرو اور خدا تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر مومن گروہ آپس میں لڑیں کریں اور اس طرح کی بات بہت ہیں اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد کے کرکب تک امت کا اہل قبیلہ میں سے ہر اس شخص کی گزارشہ و فتنہ پر ہمارا ہے جو توبہ کے مرتکب ہو اور اس کے مرتکب یا توبہ نہ کرے کو اس کے دائرہ ایمان کے سے باہر مستحق کر گیا ہے۔ لیکن پرمشور ہونے کے بعد کونہ مومن کے داشت و سب باکر نہیں ہے۔

تشریح اور تکبیر کے مومن ہونے پر دوسری دلیل وہ آیت و احادیث ہیں جن میں اس پر مومن کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ عظیما فاعلموا ان اللہ یستوفی الصوحا وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من المومنین اقتتلوا الا یہ وهی کذبتہ۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ عظیما فاعلموا ان اللہ یستوفی الصوحا۔ وہم استمروا ان سے کہ صغار و کبار غیر توبہ کے ان الحشرات الذہین النسیات ما ترجعه۔ شبہاں جوئے چھوٹے گز ہوں کا نہ نہ کر رہی ہیں کے تحت حواں ہوجاتے ہیں۔ معلوم ہو آیت میں توبہ کا حکم مکتبین کہ نہ کرکوبے میں سے باوجود انھیں یا ایہا الذین آمنوا کہہ کر خط سب لڑا جو اس بات کی دلیل ہے کہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا۔ اسی طرح اہل ایمان کا قاتل یا ہی گناہ کبیرہ ہے۔ اور باہم لڑنے والے دونوں مومن گروہ مکتب کبیرہ ہیں پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد وان طائفتان من المومنین اقتتلوا۔ ہم راہوں

کو مومن گردہ کہ جو اسے معلوم ہو کہ اگر تکاب کبیرہ کے سبب زندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اپنی حق کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکاب کبیرہ مومن نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے لیکر اس وقت تک امت کا بلا توہم ہونے والے مرتکب کبیرہ کی نماز جنازہ پڑھنے اور گئے دعاء و استغفار کرنے پر کیا راجع ہو چکے۔ یہ بات پر امت کا اتفاق ہے کہ غیر مومن کی نماز جنازہ پڑھنا یا اس کے لئے دعا، استغفار کرنا جائز نہیں۔ لیکن امت کا اپنی تیسری دلیل سے بلا توہم ہونے والے تکفیر کی نماز جنازہ پڑھنے اور اس کے لئے دعا و استغفار کرنے پر امت کا ہمارا یہی مضموم ہو کہ اگر تکاب کبیرہ کی وجہ سے زندہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اور یہ کہ وہ ہمارا دعاء و استغفار کا مستحق ہے۔

و احتجبت المعتزلة بوجهين: الاول ان الزمعة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختطافي. ثم يروى: وهو من حسب فضل السنة والجماعة. والآخر وهو قول الخوارزمي: وما نزل وهو لول المحسن البصري: فدخل ما يباينون عليه، وترك بعضه. فيه: وقتنا هو فاسق ليس بدوحت. والا فلو لا مافق. والجواب ان هذا احد اثار نقول المخالف لما اجمعه عليه السلف من عدم المنزلة بيت المنزلة. فيكون باطلًا.

دفعہ نہ کے لئے دلیلیں پیش کیا گئیں۔ پہلی دلیل یہ امت نے اس پر اتفاق ہونے کے بعد مرتکب کبیرہ کو فاسق نہیں سمجھا۔ اس بارے میں جو ہم اختلاف کیا کیا وہ مومن ہے؟ اور یہی اصل سنت و الجماعت کا مندرجہ ہے۔ اگر نہ ہے۔ اور یہ خوارج کا قول ہے۔ یا نہ ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کوئے بنا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ دیکھا کہ وہ فی حق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے۔ اور زمانہ میں ہے اور جواب یہ کہ ایسے قول کی کیا دہے جو سلف کی متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے۔ اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

معتزہ نے اس دعویٰ پر کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اندہ نگاہ کر دو نہیں چلی کرتے ہیں۔ پس دلیل یہ کہ مرتکب کبیرہ کے بارے میں اجماع ائمہ و ائوال ہیں۔ اناست ہے ۱۲ مومن ہے اور کافر ہے۔ یہ مافق ہے۔ ان جو۔ قول میں سے چند قول یعنی مرتکب کبیرہ کا فاسق ہونا متفق علیہ ہے اور ہائی اقوال مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً مومن ہونے کے فائل اپنی سنت والجماعت میں۔ بانی لوگ اس کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کافر ہونے کے فائل خوارج ہیں۔ بانی لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور مافق ہونے کے فائل حسن بصری ہیں۔ بانی لوگ اس کے خلاف کرتے ہیں۔ اس بناء پر ہم نے متفق علیہ قول کو اختیار کیا۔

کیا اور مختلف فیہ کیوں اقول کہ کو ترک کیا اور کہا کہ مرکب کبیرہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے  
 شارح رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا کہ مرکب کبیرہ کے نہ مؤمن اور نہ کافر ہونے کی  
 اس طرح ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول: جماع صاف کے مخالف ہے اور ہر وہ قول جو کہ  
 جماع صاف کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہذا مرکب کبیرہ کے نہ مؤمن اور نہ کافر ہونے اور اس طرح باطل  
 و کفر کے درمیان واسطہ ہونے کا قول باطل ہوگا۔

[illegible]

الثاني انطليس بموت لقوله تعالى افمن كان مومنا كمن كان افسا ان يجعل المومن  
مقبلا للقاسم وقوله عليه السلام لا يفرق بيني وبينك ولا بيني وبينك ولا بيني وبينك  
ايما من لا ايمان له ولا كان في الدنيا من ان الائمة كانوا لا يقتلوه ولا يجرون  
عليه احكام المرتدين دين ثلثه في مقام المسلمين والعجوب ان المراد بالقاسم  
في الآية هو كان ثلثه انك من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل تنقية الآية  
في الزجر عن المعاصي هذا دليل الآيات والاحاديث الذالة على ان القاسم مومن حتى  
قال عليه السلام لا يفرق بيني وبينك ولا بيني وبينك ولا بيني وبينك ولا بيني وبينك  
الغصالي ذكره

دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ اوس نہیں ہے جس کو ان کے ارشاد "انھن کان موعنا" کہیں کان فاسقہ کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مومن کو ایمان کا مقابلہ قرار دیا ہے۔ اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یزلی الزانی" وہ موعین کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد

لا ایہا ان لست لا امامت لہ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے نوا تر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ : تو اس کو قتل کرتے تھے ورنہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اور حدیث متفقہ معنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی کے لہکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو بات پر ردائے کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ آپ نے صفت ابوذرؓ سے دیکھا انھوں نے سول میں زیادتی کی نہایا اگرچہ زنا کے اگرچہ جو چاہے ابوذرؓ ناگواری کے باوجود دل ڈالنا اور کہنے والا جنت میں داخل ہوگا

### تشریح

اس بات پر کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے نہ کافر مستتر کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن تو اس لئے نہیں کہ مرتکب کبیرہ بلکہ فاسق ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء و ائمہ کرام کو مومن کا ان فاسق میں مومن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور قابلِ ستائش کا مقتضی ہے لہذا فاسق جو کہ مرتکب کبیرہ ہے مومن کا منکر و برا و فاجر مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہو سکتا۔ نیز بنی علیہ السلام نے اپنے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مومن میں زانی سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی نہائی اسی مرتکب کبیرہ سے ارشاد لا یزنی الزانی حین یزنی لا یماند لہ میں امانت میں ضمانت کرنے والے سے جو کہ مرتکب کبیرہ ہے ایمان کی نفی نہ فرمائی اس کے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے اور کافر بھی نہیں ہے اس لئے کہ اگر مرتکب کبیرہ کافر ہوتا تو اس کے مرتد ہونے کی وجہ سے اس کو قتل کیا جاتا ورنہ مسلمانوں کے قبرستان میں اس کو دفن نہ کیا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا نہ تو امت نے مرتکب کبیرہ کو قتل کیا نہ اس پر اور کوئی مرتد ہونے کا حکم نہ لگایا۔ اس معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر امت کا عمل اجماع ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے آیت سے استدلال کیا جواب یہ کہ آیت میں فاسق کو مومن کا مقابل قرار دیا ہے اس سے کافر نہ ہے۔ نہ کہ مرتکب کبیرہ کیونکہ لفظ جب مطلق بولا جائے تو اس کافر کو مکمل مراد ہوتا ہے۔ لہذا فاسق سے فاسق مکمل مراد ہے اور فاسق کا مکمل کافر ہے۔ کیوں کہ سب سے بڑا فاسق کفری ہے۔ دہی حدیث قوہ تعظیظ اور تہذیب پر حمل ہے۔ یا مقصود ایمان کا مکمل کی نفی ہے یا تو ایمان کا سلب ہو جانا مراد ہے یا حدیث میں حین یزنی سے نہ لفظ یا استعمال ولا استعمال مراد ہے جو یقیناً کفر ہے اور مذکورہ جواب پر مشتبہ نہ کیا جائے کہ یہ خصوص کو ان کے ظاہری معنی سے غیر دلیل کے پھیرا ہے جو کہ کرتی ہیں کیونکہ ان خصوص کا ظاہری معنی مراد نہ ہونے پر ردائے آیات و احادیث

دیں ہیں جو فاسق اور مرتکب کبیرہ کے مومن ہونے پر دلائل کرتی ہیں۔ حتیٰ کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ پر جسے ولا ضرر و جنت میں داخل ہوگا اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار بار سوال کیا کہ اگرچہ وہ زنا اور چوری کیے باوجود تھی مرنے میں آپ نے فرمایا کہ ان اگرچہ وہ زنا اور چوری کرے تب بھی جنت میں داخل ہوگا ابوذر کی ناخواری کے باوجود یہ حدیث واضح دلیل ہے اس بابت کی کہ زنا جیسے کبیرہ کا مرتکب بھی مومن ہے۔

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر كقولهم تعالى ومن لم يحكم  
بما أنزل الله فاولئك هم المفلطون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم  
الفاستقون وكفوله عليه السلام من ترك الصلاة متعمدا فقد جفروني  
ان هذا مبني على ما تقدم باننا قد كقولهم ان العذاب على من كذب وقول لا ينهاها  
الا الا شق الذي كذب وقول وقوله تعالى ان العزى اليوم والسودى انما فرس  
الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القطعية على ان ترك الصلاة كبيرة  
ليس بها كافرو ولا جبايع المعتقد على ذلك على ما مر وان خوارج خوارج عما للعقد  
عليه الجبايع فلا اعتداد بهم .

ترجمہ اور خوارج نے انہ فصوص سے مسئلہ کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے باوجود میں  
ظاہر میں، جیسے اللہ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے مازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں۔  
اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد  
کہ جو مان بوجہ کرنا ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور ان فصوص سے خوارج نے مسئلہ کیا جو اس  
باب سے میں ظاہر ہیں کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب  
اس شخص کو ہوگا جو دعویٰ کی تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے۔ جنہ میں وہی بدستور داخل ہوگا۔  
جو دعویٰ کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے در اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسول اور عذاب کیا فرما  
ہی کو ہوگا۔ وغیرہ ذلک۔

اور جواب ہے کہ روایات مذکورہ اور حدیث کا انفاہری معنی مترادف ہے مراد نہیں ہے۔ ن  
فصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ رنگب کبیرہ کا فرض نہیں ہے اور اجماع کی وجہ  
سے جو اس بات پر متفق ہیں جیسا کہ گذر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے  
تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔



## تشریح

ابا سبق میں بیان ہو چکا ہے کہ خوارج کے نزدیک مرگب کبیرہ کا فرض ہے، انھوں نے اپنے فکر  
 پر ایک قانون خصوص کے تحت لایا ہے جن کے نظریہ فاسق کا فرض ہونا معلوم ہو کہ ہے  
 دوسرے بن خصوص سے بھی استدلال کیا ہے جن کے عذاب کا فرض کے ساتھ خاص نامعلوم ہوا ہے جب  
 انھوں نے فاسق کا فرض ہونا معلوم ہو کہ ہے جن میں ایک تو فقہ حنفی کا ارشاد "ومن لم یحکم بسا  
 انزل اللہ فاولئک ہم الکافرین" وہ استدلال یہ ہے کہ مرگب کبیرہ بالافتق فاسق ہے۔  
 اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل کرنے والا نہیں ہے۔ اور آیت مذکورہ کی رو سے اگر کسی کے نازل کردہ احکام  
 پر عمل نہ کرنے والے کا فرض ہے۔ خدا مرگب کبیرہ کا فرض دوسری آیت "ومن کفر بعد ذالک فانہ  
 حکم العاصیون" سے دیکھتا ہے۔ سب کہ مرگب کبیرہ بالافتق فاسق ہے۔ اور آیت مذکورہ میں  
 "فانہ مستون" خبر کو معنوں عالم اگر فاسق کو کافر میں تھم کر لیا ہے۔ معلوم ہوا کہ مرگب کبیرہ کا فرض ہے۔  
 نفس حدیث "من تولی العبد متکذبا کفر کفر" وہ استدلال یہ ہے کہ جان بوجھ کر نماز ترک  
 کرنے والا مرگب کبیرہ ہے جن کو حدیث میں جراحہ کفر کہا گیا ہے اور جو خصوص ہذا مرگب کبیرہ کے کافر  
 کے ساتھ ہونے پر دلالت کرے۔ اے ہیں وہ ان العذاب علی من کذب ووقف منسبات میں جو  
 استدلال یہ ہے کہ مرگب کبیرہ عذاب باجائے کار، مذکورہ آیت کی رو سے عذاب دیا جاتا ہے کہ کذب  
 کرنے والے کے ساتھ عذاب ہو گیا کہ فرض ہے بلکہ مرگب کبیرہ کا فرض ہے درجہ سب یہ ہے کہ جب خبر  
 قطعیہ اس بات پر دل میں کہ مرگب کبیرہ کا فرض ہے یہ نیز جماع میں بھی ایسی ہے کہ مرگب کبیرہ کا فرض  
 نہیں ہے جیسا کہ گذر چکا ہے کہ عہد نبوت کے فکر آج تک امت کا جامع و متبعین کبار کی تائید  
 پڑھنے اور ان کے واسطے دعا و استغفار کرنے پر رہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خوارج کے کثیر  
 کردہ خصوص کا کبھی سنی مرز نہیں رہا سوال یہ کہ جب خوارج مرگب کبیرہ کا فرض کرنے میں فاسق کے  
 بغیر کافر ہونے پر اجماع کیسے منع ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجماع، علی سنت و اجماع کا منبر  
 ہے اور خوارج، بنی السنہ و الجماعت کے خارج ہیں۔ لہذا ان کی مخالفت اجماع کے نفع دینا

خارج نہ ہوگی

واللہ تعالیٰ اعلم، لا یفترون، یشترک بہا باجماع المسلمین، لکنہم اختلفوا فی اندھل  
 یجوز عقلا، والیٰ ذلک، بعضہم الیٰ الذی یجوز عقلا، وانما علم عندہ، مدلیل السم  
 وبعضہم الیٰ ذلک، یستعقلون، لان قضیۃ الحکمۃ، الشرفۃ، بمن المستثنیٰ، لجن  
 والکفر، نہایت، فی الجاہلیۃ، لا یحتل، لا مباحۃ، ورفعت، الحرمة، اصلا، فلا یحق، العقوبۃ

ورفع الظراء، وإيضاً الكافر يعتقد حقاً ولا يطلب له عفو أو مغفرة فلم يكن العفو عند حكمت، وإيضاً هو اعتقاد لا مبدأ فيوجب جزاء إلا بعد، وهذا بخلاف ما أنزل الله

توراجعہ اور جہان مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں مانتا کہ شیئ کے ان کے ساتھ الوہیت یا سمجھنا عیون میں کسی کو شریک کیا جائے، البتہ اس بات میں ان میں اختلاف ہے کہ اگر شرک کا

معنا کیا جائے عقداً جسے یا نہیں، تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقداً جائز ہے اور اس کا دفع نہ ہونا نہیں ممکن ہے سہمہ ہر اسے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ عقداً محال ہے، اس لئے کہ حکمت کا تقاضا

ہے کہ کار اور نیکو کا کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انسانی درجہ کا جرم ہے، البتہ اس کا درجہ جرم ختم ہے یا

کا احسان نہیں رکھتا، لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کر دئے جانے کا بھی احسان نہیں رکھتا، اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا، تو اس کو معاف کرنا مکنت اور

دانش مندگی نہیں ہے، اور کفر اس کا ہمیشہ کے لئے اعتقاد ہے پس وہ ہمیشہ کے لئے سزا کو واجب کر دیتا اور یہ دیگر مسائل کے برخلاف ہے۔

تشریح تمام مسالوں کا اس بات پر جواز ہے کہ اگر تو نے شرک اور کفر معاف نہیں فرمائیں گے البتہ اس بارے میں اختلاف فقہاء کو معاف کر، عقداً جائز اور ممکن ہے یا نہیں، تو اس پر جو اسناد

ہیں حسن و قویٰ عقل نہیں مانتے ان کا کہنا ہے کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقداً ممکن ہے، کیونکہ معاف کرتا

اللہ کا فعل ہے، یہ اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے، عقداً عقداً یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرار و شرک کو معاف کر کے حکمت میں داخل فرما دے اور مومن بطبع کو اللہ تعالیٰ الہار کر دیں، البتہ دلیل مسمیٰ سے یہ بات

ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر و شرک کو معاف نہیں کرینگے اور وہیں مسمیٰ وہ تصور ہے جس میں کفار و مشرکین کے عقداً انکار ہونے کی خبر دی گئی ہے، اس کے برخلاف سنیہ اور بعض ماتریدہ جو جس طرح کے عقلی ہونے

کے قائم میں کہتے ہیں کہ کفر و شرک کا معاف کیا جانا عقداً ممکن نہیں۔

شارح رحمة اللہ علیہ نے ان حضرات کی پر دلیلیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور

حکیم کی حکمت و دانائی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق قائم رکھے، سو اگر کافر و

مشرک کو معاف کر کے جہنم میں داخل فرما دے تو نیکو کار اور بدکار کے درمیان کوئی فرق نہ رہے اور یہ مقتضائے حکمت کے خلاف ہونے کی بناء پر عقداً جائز نہیں، اس دلیل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ

دلیل اس اعتقاد پر مبنی ہے کہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق رکھنا اللہ تعالیٰ جہاں جب ہے، ہم کہتے ہیں کہ شرک کو کوئی چیز واجب نہیں، لہذا جواب یہ ہے کہ فرق بدکار کو معاف نہ کرنے اور اس کو عقداً

دینے میں ہی مختصر نہیں۔ بلکہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق دوسرے طریقوں سے بھی قائم رکھا جاسکتا ہے مثلاً پکڑتے ہیں دونوں کو رکھتے ہوئے بدکار کو دہراؤ دینا دے دیکر بعض نیتوں سے محروم رکھا جائے۔ تیسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ایسا ممکن نہیں۔ مگر اس کی ہر صورت کا جو مقصود ہو ضروری نہیں۔ تو ایسا ہر قسم کے نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق نہ کرنے میں ایسی ہی کوئی علت جو جو ہم کو معلوم ہو۔ دوسری دلیل معتزلہ وغیرہ کی یہ ہے کہ کفر ایسا سنگین جرم ہے جو مصیبت میں انتہا کو پہنچا ہوا ہے۔ اس سے بڑا کوئی جرم نہیں۔ اس بنا پر وہ کسی بھی حالت میں سزا کے بدلے درجہ حرارت کے بدلے کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ بر خلاف دیگر گناہوں کے کہ جنس اوقات و مباح قرار دئے جاتے ہیں اور ان کی حرمت ختم کر دی جاتی ہے۔ مثلاً اگر اہل صورت میں اسی طرح دوا کی غرض سے شراب پینا جبکہ مرض کا اور کوئی علاج نہ ہو۔ موجب کفر و شرک دیگر گناہوں کے بر خلاف کسی حال میں مباح رہے کہ قابل نہیں تو ان کا صواب کو مانا بھی عقلاً جائز نہیں۔ نیز یہی دلیل ہے کہ جو کفر یا کفر و شرک کوئی سمجھتا ہے۔ جس کا بنا دیر دوسری و منقرض کا مطلب گاہ نہیں ہوتا۔ تو اس کو صواب کیا خداوند حکیم نے اور اسے قاتلے کا ضمانت ملے کہ ہر کفر ایسا ممکن نہیں۔ لہذا کفر و شرک کو صواب کرنا عقلاً ممکن نہیں۔ جواب یہ ہے کہ صوابی نے دینے والے کو صواب کرنے کا ضمانت دیا جو اہل عمری و غیر دین کے ہے اس کے بر خلاف ہم کہتے ہیں کہ دینے والے کو دینا اعلیٰ درجہ کا کرم ہے۔ جو جنی دینا یہ ہے کہ کفر ہمیشہ کا اعتقاد ہے کیونکہ کفر کا ارادہ ہمیشہ کفر کرنے کا تھا اگر وہ ہمیشہ زندہ رہتا۔ لہذا سزا بھی اس کو رانگی اور ہمیشہ کے لئے ہوئی جاسکتی۔ بر خلاف دیگر گناہوں کے۔ مثلاً اگر گناہوں کا ردہ ہمیشہ سرنگا ہونے کے کا نہیں ہوتا بلکہ اس کی خواہش ہوتی ہے اس کو توبہ کی توفیق ہو جائے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ کفر ہمیں اعتقاد ہے بلکہ ہمیشہ کے وہ ختم ہو جائے گا۔

وَيُفَصِّرُ آيَاتِ الْكِتَابِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۚ وَالْبَصَائِرُ وَالْكَافِرَاتُ مَعَهُ ۚ وَنَهَىٰ خَلْقَ الْفِتْنَةِ ۚ وَفِي تَقْرِيرِ الْحَكْمِ مَلَاحِظَاتٌ لَا تَقِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى ثَبُوتِهَا ۚ وَالْآيَاتُ وَالْأَحَادِيثُ فِي هَذَا الْمَقَامِ كَثِيرَةٌ ۚ وَالْحَاكِمُ لَمْ يَخْتَصِمْ هَاجَا بِلِصَافَاتِهِ وَبِالْكَافِرَاتِ وَبِالْثَبُوتِ ۚ وَتَمَسَّكَ بِالْجَوَابِ الْأَوَّلِ ۚ وَالْآيَاتُ وَالْأَحَادِيثُ الْوَارِدَةُ فِي وَعِيدِ الْعَصَاةِ وَالْجَوَابِ أَمْتًا عَلَى تَقْدِيرِ هَاجَا ۚ أَمَّا قَائِلُ عَلَى التَّوَقُّعِ دُونَ الْجَوَابِ ۚ وَقَدْ كَثُرَتْ التَّنْصِيحُ فِي الْعَصَاةِ فَيُخَصَّصُ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَلَفِ عَنِ عُمُومَاتِ الْوَعِيدِ ۚ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْخَلْفَ فِي الْوَعِيدِ كَرَمٍ فِي جَوْرِهِ ۚ اللَّهُ تَعَالَىٰ وَالْمُحَقِّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ ۚ كَيْفَ ۚ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْفِعْلِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ

ما یجوز لی ان یقولوا ان

اور اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ ہیں، ان کے شرک کے علاوہ گناہوں کو نہ کہتے، خواہ عفو کر دیں۔  
 اور اگرچہ یہ ایک نیکو قوم کے ساتھ ہیں، مگر یہ بالذکر برعزت حضرت کے، اور اس مسئلہ کے برہنہ کرنے میں اس  
 آیت کا دلالت ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے، اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث  
 بہت ہیں، و مقررہ منقذہ در معنی کو مفسر کے ساتھ اور ان کا ترجمہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں جو تو اپنے  
 ساتھ ہیں اور انھوں نے وہ طعنیں لے، استدلال کیا ہے اور وہ آیات و احادیث میں ہرگز کار  
 کی وغیرہ کے سلسلے میں وارد ہیں، اور یہ ہے کہ ان کو مہربانی کی صورت میں وہ صرف و غریب  
 دلالت کرتی ہیں، و وہ بے پرواہی نہیں کریں، در معنی کے سلسلہ میں قصص کہنت سے ہیں، بعد اس  
 کے کہ ہمارے دے، نہ کارگوئی، وغیرہ کے عموم سے مشفق کیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے کہا، و عید  
 غلطی کر رہے، قرآن کی طرف سے ہر قسم اور شخصوں کے خلاف میں ایسا کیسے ہو سکتا ہے، و ان  
 حاکم کے بات کو بدلتا ہے، اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات نہ لائیں کر لی۔

تشریح

مفسر شرک کے معانی لکھتے ہیں، "اس کے معنی وہ ہیں جو بتائے کہ وہ اپنے حضرت و  
 معنی کو بتا کر بتاتے ہیں، اس کے معنی میں جو عورت سے وہ اس آیت کو بتاتے  
 ہے جو اس مسئلہ کے لیے ہے، خصوصاً اس کے اس، اس کے تحت اشارہ کرتا ہے کہ یہ مسئلہ آیت قرآنی کو  
 ثابت ہے اور وہ آیت میں "ان الذین علی عہد فیہ یفعلون ما دون ذلک" کے تحت  
 یہاں، بھر معصوم ہونا چاہیے، مگر انہیں اس کے نزدیک اور خالی ہر قسم کے ہونے۔  
 شرک کے علاوہ ہر گناہوں کو نہ کہتے، اور یہ وہ چیزیں ہیں، و کبیرہ ہونے کی صورت میں  
 چاہے زندہ ہے اس سے قویٰ کر رہا ہو، یا قویٰ کر رہا ہو، و درجہ بالا، و آیت ہے کہ یہ عبادت  
 ذات میں لفظ "ما" اپنے عہد کے سبب مقرر کیا گیا ہے، ہر گناہ کو شامل ہے، و کفر و شرک  
 کے علاوہ ہر گناہ کے معنی کے ہونے کے بارے میں چاہے وہ صغیرہ ہو، کبیرہ، و کبیرہ ہونے کی صورت  
 میں چاہے زندہ ہے اس سے قویٰ کر رہا ہو، یا قویٰ کر رہا ہو، و آیت در احادیث کثرت سے موجود ہیں،  
 ہر ہی تعالیٰ کا ارشاد "و من یعذر الذین یظنون انہم علی الفسق" و لا یفعلون ما دون ذلک  
 ان الذین یفعلون الذلک، جبکہ اس طرح باری تعالیٰ ظاہر است "ان الذین یفعلون الذلک" و لا یفعلون  
 علی ظلمہم، ان الذین الذین علی عہد فیہ یفعلون ما دون ذلک، و کثرت سے موجود ہیں،  
 اور ان کا ترجمہ کے ساتھ خاص کرتے ہیں، جن کا ان کو بتا کر کہنے کے بعد زندہ ہے قویٰ کر رہا ہو، و کبیرہ

میں کامر تک بغیر توبہ کے مرنے کا ہرگز کوئی گھر کا ہم یہ ہے، البتہ معنی کہ اگر فرد مر تکب کبر ہو کہ  
 سے تو بغیر توبہ جو دونوں مخلوق انسانوں کے معترف ہیں، دلیل و آیات و حادثات میں جن میں  
 گارڈل کے لئے عذاب کی وعید آئی ہے، مثلاً "وَمَنْ يَفْضَلْ مَوْتًا مَعْمَدًا، فَجَنَابُ مَعْمَدًا" جبکہ ہم  
 نہ تھا، اسی طرح باری تعالیٰ کا ارشاد "إِنَّ الْفَجَارَ فِي جَحِيمٍ" اور اس میں بہت سی آیات و احادیث  
 جن میں مختلف عنوانات سے کائنات پر عذاب کی وعید ہے

وہ استدلال ہے کہ مذکورہ خصوص میں کائنات پر عذاب اور عذاب کی خبر موجود ہے، پس اگر اللہ تعالیٰ  
 کائنات کو معاف فرمادے اور سزا نہ دے تو اللہ کی حمد و عید و ثناء کی نسبت اور منکر و ضعیف، البتہ خبر  
 میں کا قیاس ہونا لازمی ہے کہ جو باطل ہے اس دلیل کا جواب دینا کہ کائنات کی عید و حمد و ثناء  
 جو خصوص و ازاد ہیں، اگر ان کو عام نہ ہو، لیکن اگر کوئی خاص، مثلاً اس کے زیادہ ان خصوص  
 سے عذاب کا وقوع معلوم ہو سکے، یعنی یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کائنات کو سزا دینے کے لیے جبکہ  
 محل نزاع وقوع نہیں بلکہ وجود ہے، ہم کہتے ہیں کہ کائنات کو سزا دینا اللہ پر واجب نہیں جس کو ہم  
 معاف فرمادیں گے، مگر چاہے وہ توبہ کرے یا نہ کرے، اور معترف کہتے ہیں کہ میں مر تکب کبر ہو کہ توبہ کر گیا ہو  
 دینا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اور جواب یہ ہے کہ مذکورہ خصوص ان آیات کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ  
 کے علاوہ تمام مگر ان کی معافی پر علوم کے ساتھ دلالت کرتا ہے، چاہے معافیوں یا کائنات پر خواہ  
 کائناتوں میں سے ہرگز توبہ کر لی ہو یا ایسے کہ ان میں سے ذہ کے بغیر توبہ ہو، مثلاً "يُغْفِرُ مَن  
 كَثِيرًا وَيُغْفِرُ مَادُونَ قَلِيلًا" "مَنْ رِبَاكَ لَكَ مَعْقِدَةٌ لِمَا سَمِعْتَ مِنْ خَلْقِهِمْ" "إِنَّ اللَّهَ يُغْفِرُ  
 الذُّلُوبَ جَبِيحًا، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ الْأَسَاوَاتِ" "هَذَا نِصَابُ آتِ الْوَحْيِ وَذَلِكَ كَارِهُنَّ الْمَعْرِفَةِ  
 اللہ کی مشیت میں ہوتا اگرچہ وہ مر تکب کبر ہو جو توبہ کر گیا ہو، معترف کہ جن کو وہ خصوص کے عموم  
 سے مستثنی ہوگا، اور وہ خصوص عام خصوص مذکورہ کے قبیل سے ہوں گے، یہ جواب حقیقین یا توبہ  
 کی رائے ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس طرح دوزخ و عذاب میں نہیں کرتا، اسی طرح وعید و عذاب میں بھی نہیں  
 کرے گا۔

قولہ: "وَرَحْمَةُ لِيُغْفِرُوا" مراد اللہ تعالیٰ جن کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وعید و عذاب کی کائنات  
 ہے، وہ معترف کہ دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ اگرچہ تعالیٰ میں کر دہ خصوص میں کہ توبہ کر گیا ہو  
 ہے، پھر بھی اللہ تعالیٰ میں کوئی خاص کے معاف کر دینگے، کیونکہ وعید و عذاب کی توبہ ہوا اور پسندیدہ  
 ہے، مگر وعید و عذاب میں نہیں بلکہ اعلیٰ درجہ کا کرم ہے، جیسے کوئی حاکم کسی کو قتل کی دھمکی دے

بچھرائی کو صاف کر دے تو اس وعید خلافی کو مذکور نہیں بلکہ عالم کا کرم سمجھا جاتا ہے۔ مگر محققان ماننے پر  
 اہل کے خلاف ہیں اور کیسے خلاف نہ ہوں جبکہ اس سے اپنی بات کو بدلنا لازم آتا ہے حالانکہ کفر کا  
 صاف صاف فرما چکے ہیں۔ "ما یبطل القول لدیٰ" ترجمہ۔ میری بات بدلتی نہیں، یعنی وہ  
 کہہ دیا وہ پورا کرتا ہوں۔ لیکن اس ارشاد کی یہ بھی توجہ ہو سکتی ہے کہ کرم جب کسی وعید کی خبر دے  
 تو اس کی شان کے لوگوں یہ بات ہے کہ اپنی اس خبر کو اپنی مشیت پر موقوف کرے، اگرچہ مشیت کی ضرورت  
 کرے تو مشدّد جب کہے گا کہ میں فلاں غلام کو سزا دوں گا تو مطلب یہ ہے کہ اگر احاطہ کیا تو سزا دلانے کا  
 اور اگر احاطہ نہ کیا تو سزا بھی کر دوں گا۔ اس بات کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے، جس کو سنی نے  
 بحث و تشویر کے ذہن میں حضرت انس سے روایت کیا ہے کہ آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ میں  
 وعدہ اللہ علیٰ سبیل قریباً دہر و عجزاً لہ۔ میں وعدہ حق تعالیٰ عقاباً لہو و عجزاً لہ  
 شاء عبدہ بندہ ان شاء عفو لہ۔ ترجمہ۔ اگر کسی سے وعدہ تعالیٰ کسی عیب پر تو اب کا وعدہ فرماؤ  
 تو اس کو پورا کرینگے اور اگر کسی عیب پر سزا کی وعید فرمائیں تو تعین اختیار ہے اگرچہ اس کے سزا دینے  
 نہ اگرچہ نہیں گئے صاف کر دیتے۔ ۱۔ اللہ اعلم بالصواب ۵

الشافی ان الذنب اذا علم انہ لا یجاب علی ذلک حذر الدہلی الذنوب انما  
 لا یغیر علیہ وهذا ینافی حکمتہ ارسلنا الیہم الجواب ان معجزہ و جوار العفو لا یوجب  
 علی عدم العقاب فملا عن عدم کیف والعفو ما اوردہ فی الوعد المقرونہ لہا فایت  
 التقدیم تدرجہ جانب الوضوح فہا التسمیۃ فی محفل واحد و تفتی بہا ر حجاز

دوسری دلیل یہ ہے کہ گناہ کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا  
 نہیں دی جائے گی، تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا  
 ذریعہ اور وسیع ہو گا اور یہ ارسال و صل کی حکمت کے خلاف ہے۔ اور عرب یہ ہے کہ صرف معافی کا حجاز  
 اور امکان سزا نہ ہونے کا لگان بھی پیدا نہیں کرتا۔ یقین خود رکنا۔ کہیے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ  
 میں وارد عام بات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں۔ ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی  
 ہیں۔ اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح منفرت کے صفا کرنا صرف ان کبار کے ساتھ جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو۔ خاص ہونے  
 کی دوسری دلیل منزلہ کی طرف سے یہ پیش کی جاتی ہے کہ اگر گناہ کا رخصی اس مرکب کبیرہ  
 کو بغیر توبہ مرگوا یقین ہونے کا گناہ سے اسے گناہ پر سزا نہیں ملے گی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہ سزا

کر دے گا۔ تو یقیناً اس کو اپنے گناہ پر نہ فرنا اور حق نہ دینے بلکہ دوسروں کو بھی گناہ پر آمادہ کرنے کا سبب بنے گا۔ جو اسے نیکوئی کی حکمت کے مافیہ ہے کیونکہ رسول بھیجے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ بندوں کو گناہ سے روکے۔ لیکن رسول جب یہ بات چیرا، لگا کھڑے کی کوئی بات نہیں، اللہ تعالیٰ سے سوا کے گناہوں سے روکے گا۔ صغیرہ بولی کہ یہ تو یہ کہہ کر کے مرد چاہے بلا قوم۔ مرد تو ایسی صورت میں نہ رہے جو بڑا گناہ سے نہیں روکے گا اور اسے رسول کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ جو یہ ہے کہ کفر و شرک کے علاوہ باقی تمام گناہوں کی مغفرت کو بھرنے کا زور نہیں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جس کے گناہ ہیں ان کا عاف فرمادے گا اور جو گناہ کبیرہ جو جس سے قوم کے بغیر نہ ہو سکیا، و محض مغفرت کے ہوا و امکان سے سزا ہوئے گا۔ یقیناً تو کفر گناہ بھی ضروری نہیں۔ بالخصوص اس وقت جبکہ شرک و ایمان کے مسئلہ میں وارد ہونے والی تمام تصویبات اس قدر تہدید پر مشتمل ہیں جو ہر گناہ کی نسبت سزا کے واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں۔ یہی بات گناہوں سے روکنے کے لئے کافی ہے۔

و یجوز العقاب علی صغیرۃ سرۃ اجتنب مرتکبہا انکبیرۃ اہلہ الذین یولیت الخدیۃ  
قول، لقان ویغفرہ و یدری ذلک لمن یشاء و لدنہ یوق لا یغفر صغیرۃ و کبیرۃ  
الا حصاھا و احصاء انما یکن ان الذی انما یحارۃ الذی غفر ذلک من الذنوب و  
الاحادیث و اذهب بعض المفسرین الی ان الذی اجتنب انکبیرۃ یغفر صغیرۃ  
لا یغفر ان یغفر عقاب بعد الذی استلجوز ان یغفر مقام الاول الذی استلجوز علی انہ  
لا یغفر کفرہ لہ ان تجتنب کبیرۃ ثم ان الذی عنہ نجسۃ عنکہ سبکاً نکسہ و بعد  
بان اکبیرۃ المظفۃ ہی انکبیرۃ الکامل و جمیعہ لا سم بالظن انہ انما یغفرہ ان کات  
انکل صغیرۃ واحدة فی الحکم ان الذی انما یغفرہ القاطعہ یا فرداً لمخاطبین عنہ انہ یغفر من  
ذاتہ ان مذاتہ جمیعہ بانہ مع یقفی انقسام الاحاد بالاحاد کتوں ربہ یغفر  
و دہم و یسواشیہم و المعنوی کبیرۃ ہذا امذ کور فیہا سبب الائمۃ عادیہ  
یعلم ان ترک المواخذۃ علی الذان یطلق علیہ لفظ العفو کہ یطلق علیہ لفظ العفو  
و یعلقون بہ قولہ اذالم تکن عن استحلال و الاستحلال کفرنا فہم من الکذیب  
المالی للتصدیق و ہذا ایاً ولی انصوص الدالۃ علی تخلف العاصۃ فی الشر و علی  
سلب الایمان عنہم۔

**ترجمہ** اور صغیرہ پر سزا ہو، جس سے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ کے بچے رہا ہو یا بزرگ ہو۔

اس سے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قوس و فیض و مآدود ذالک لعل پشاور کے تحت و داخل ہے در  
 اللہ تعالیٰ کے بطور حرکت ارشاد و فرمان کی روح سے ہے۔ اگر اعلان سے کوئی کچھ بیا و بڑا نہ ہو  
 ہے مگر یہ کہ میں ہر ایک کو توجہ کر رکھا ہے اور نظم نہ کرنا سوال وہ سزا دینے کے لئے ہے۔ اس کے  
 علاوہ بات اور مرد ویش ہیں۔ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مربک صغیرہ) اگر کیا ہے اعتبار  
 کرتا ہے۔ اس کو سزا دینے کا حق نہیں۔ باری معنی نہیں کہ عقلاً یا محال ہے۔ بلکہ ہاں حق کی یہ بات  
 نہیں۔ اس بات پر وہ انکی معوجہ ہوئے کے سب کہ صغیرہ پر سزا نہیں ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ کا  
 رحم و کرم اگر کر لیا کرتے ہیں۔ سے تہ کو روکا جاتا ہے۔ جناب سے جسے تویم تھارے چھوئے چھوئے تھے۔ تو  
 کو صحت کر دیتے۔ و اس کا یہ جواب دینا کیا کرے و لفظ غریب کر لئے کہ وہی کا من ہے اور لفظ کو  
 لڑا لڑا لفظ کے اعتبار سے ہے۔ اگر یہ سب کہ ہے اعتبار سے بہت و امند ہیں۔ بالفاظ کہا کر کو جمع  
 کفر کے ان فرد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب اوقات سے تہ تہ نہیں جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے عقلاً  
 نہیں جمع لیا۔ اور یہ افراد کے فقیر ہونے کا عقیقی ہے جسے ہر انوار و نور کی سوار یوں پر سوار  
 ہوئے اور بھٹوں نے اپنے کپڑے پہنے۔ اور کپڑے سے اور گدگد کر بھی جائز و ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ  
 ماسبق میں مذکور ہے۔ مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جو ہم سزا دینے پر لفظ غفر  
 کا بھی اطلاق ہوتا ہے۔ جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے۔ تاکہ اس سے مانع نہ ہو کہ یہ قول جرح ہے  
 کہ کہی ہوئی سزا کا جواز و مکان اس وقت ہے جبکہ وہ کہیہ ممال مجھے کی روح سے صادر ہو۔ اور  
 مجھ کفر ہے۔ کیونکہ اس میں وہ کلمہ یہ موجود ہے جو تہذیب کے سزا ہے اور جو مطلب ہو گا کہ جو  
 ان نصوص کا جو کلمہ کا زول کے تہذیبی انوار ہوئے ہر حال۔ اس بیان کے مطلب سے جسے پروردگار کرے

دلی ہیں۔

**تشریح**

اہل السنۃ و الجماعت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا تہذیب کو اس کے صغیرہ گندم و سیرا دینے کا حق  
 اور ممکن ہے چاہے وہ کبیرہ سے جناب کر دیا ہو یا نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے  
 اپنے ارشاد و فیض و مآدود ذالک لعل پشاور میں مآدود ذالک لعل یعنی شرک کے علاوہ  
 تمام کی مغفرت کو جس میں صغیرہ بھی داخل ہیں اپنی شہیت پر یقین فرمایا ہے۔ اسے جب صغیرہ کیت  
 تمام گنہگاروں کی مغفرت اللہ کے پاس ہے پر یقین ہے کوئی لازم اور ضروری نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ  
 اللہ تعالیٰ سزا بھی دے سکتے ہیں۔ اگرچہ گناہ صغیرہ ہو جس کا مرکب کبیرہ سے اعتبار کرنا ہو۔  
 دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد و قرآنی "لا یذاور صغیرۃ ولا کبیرۃ الا احصا" میں نامہ اعمال





نواس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ ہر ایک بہت ہی حوالوں پر مواد ہو یا ہر ایک نے بہت سارے کفر سے پہنچے۔  
بلکہ مطلب یہ ہے کہ ہر ایک اپنی سواری پر سوار ہوا اور ہر ایک نے اپنا کفر پہنچا اس قاعدہ کے اعتبار سے  
ان تینوں کو اگر اشتراک معنی ہوگا ان تینوں کے کل واحد منکم کہیں گے۔ لیکن اگر ہم میں سے ہر  
ایک اپنے اپنے کفر سے اجتذاب کرے گا۔

قولہ: وان كان احسن ملة واحدة في الحكمه الخ اور جب شارح نے فرمایا کہ لفظ  
کفر جمع الاءواع کفر کے اعتبار سے ہے کیونکہ کفر کے انواع بہت ہیں جن میں فوس پر اشکال وارد ہوا  
کہ لفظ واحد کفر میں الکفر ملة واحدة چنانچہ کسی بناء پر غرضی کو اپنے یہودی بھائی کا وارث  
نہ دے دینے میں اس کے اختلاف نہیں مانع وارث ہے۔ شارح نے اس اشکال کے جواب کی طرف اشارہ  
کیا کہ اگرچہ کفر کے اعتبار سے کفر سے انواع ملت واحد ہیں لیکن حکم میں سارے انواع کا یکساں  
ہونا حقیقت کے اعتبار سے ان انواع کے متعدد اور مختلف ہونے کے متناہی نہیں۔

قولہ: وانه من عظم الکبیرۃ الخ اس کا عطف ماسبق میں مدتن کے قول: العقاب علی الصغیر  
پر ہے جو بخیر کا کافی علی ہے اور معنی یہ ہیں کہ کبیرہ کا معنی کیا جاتا ہے لیکن ہے اس پر سوال ہو گا کہ  
یہ تو ماننے کے قول: وایضاً دون ذلک نعم لیساً سے معلوم ہو چکا ہے جو نہ دون ذلک  
سب کبیرہ داخل ہے۔ پھر یہاں دوبارہ کیوں ذکر کیا۔ شارح نے ماننے کی طرف سے ایک عذر پیش کیا کہ  
دوبارہ ذکر کرنا اس غرض سے ہے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ جرم پر سوار ہونے پر جس طرح مغفرت کا لفظ  
لو لایعنا ہے۔ چنانچہ ماسبق میں لفظ مغفرت دوبارہ لفظ غفر ذکر فرمایا۔ مگر یہ عذر باری ہے۔ دوسرا  
جواب یہ دیا کہ یہاں مکرر اس لئے ذکر کیا کہ مکرر کا لفظ قول: لا لیساً فکون مستحلاً۔ اس سے  
مستحق ہو سکے۔ نیز حال اہل کفر و الجحنت کے نزدیک جس طرح صغیر پر عقاب ہو کر ہے اسی طرح  
کبیرہ کا معنی کیا جاتا ہے۔ ہر ایک کبیرہ کا عذر اس کو ملان سمجھنے کی وجہ سے نہ ہو اور کسی  
گناہ کو خواہ صغیر ہو یا کبیرہ ہر ایک اس کا گناہ ہو یا ذنبی نفس سے ثابت ہو تو اس کا معنی مجتہد کفر ہے۔  
جو نہ معانی سمجھنے میں شارح کی تفسیر ہے جس نے اس کو حرام بنا دیا ہے اور کفر میں اس قصد میں کے  
مستثنی ہے جو بیان کی حقیقت ہے اور میں اپنے ماننے کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ لہذا کسی گناہ کو حدال  
سمجھنے کے ساتھ قصد میں اور ایمان باقی نہیں رہ سکا۔ اور جو قصود گناہوں کے غلط فی النار ہونے پر  
دور کرتی ہیں یا سلب ایمان پر درناست کرتی ہیں۔ ان قصود میں مراد یہ ہے کہ بندہ نے وہ گناہ اس کو  
حدال کر لیا ہو۔ مثلاً: من فک صوماً متعمداً فنجز اوہ جہنم الخ لیساً فیہا کا مطلب یہ

ہوگا کہ جو کسی مومن کو قتل کرے قتل مومن کو قتال سمجھ کر اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اسی طرح حدیث "لا یزنی الزانی حیث یزنی و هو مومن" کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص زنا کا ارتکاب کرے اس کو قتال سمجھ کر وہ مومن نہیں ہے جس طرح غلو امتداد زمان اور تغلیظ پر محمول ہو کر ہے اسی طرح بعض مومن بہوں کی وجہ سے سلب، مان بھی تغلیظ اور تشدید پر محمول ہے اور جب کہ کاروں کے غلو فی الزنا اور ان سے ایسا سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی تصویص کو استعمال پر محمول کرنے کے علاوہ بھی تاویلات ممکن ہیں تو بھر شارح کا "وہذا ایادل" بقدریم الحار والحرور، فرمایا صحیح نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس سے تاویل کا استعمال پر محمول کرنے میں صغر مقوم ہو گا ہے۔ الا یہ کہ ہمارے ک شارح کا مقصد صغر نہیں بلکہ دیگر تاویلات کے مقابلہ میں اس تاویل کی اہمیت ظاہر کرنا ہے کیونکہ اختلافات فعل کی تقدیم جس طرح صغر کے لئے ہوتی ہے اسی طرہ اہتمام شران جی مقدم کی اہمیت ظاہر کرنے کے لئے بھی ہوتی ہے۔

والتفاعلة ثابتة للرسول والاخیل فی حق اهل الکتاب لثبوت المستفیض من الرضا علی خلاف السعة لہ و هذا معنی علی ما سجت من جواز الصفو والمخفرة بد و ان الشفاعة فہا شفاعۃ اوفی وعندہم لما یخولہ تخیلنا قولہ لانی واستغفر لذنوبکم وللمؤمنین والمؤمنات و قولہ قد لے فیما تفعلہم شفاعۃ الشافعیین، فان السلوب هذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعۃ فی الجملۃ والا لسا کان ان انفر لقصھا عن الکافرین عند الفصل فی تقسیم حالہم وتحقیق ہا بمعنی، لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوموا بہا بخصم لا بہا بخصم وغیرہم، ولیس المراد ان تغلیف الحكم بالکافر یدل علی نفسه علی عذر حتی یورد علیہ امتہ انما یقوم حجة علی من یقول بہنہم المخالفتہ وقولہ علیہ السلام شفاعتی لاهل الکتاب من امتی، وهو مشہور من الاحادیث فی باب الشفاعة وقولہ انہی اور اہل الکتاب کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی ان وہ مان گئے جانے کی صداقت اور مشہور ہے ثابت ہے، ہر حال میں متزلزل کے کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی تو اس کے لئے ہوگی گناہ معاف کئے جانے کے لئے نہیں اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو ترجمہ کیا کہ شفاعت نزدیک، غلو و مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے۔ تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ الی ممکن ہے اور متزلزل کے نزدیک جب اکابر کی مغفرت، ممکن نہیں، تو مغفرت کے لئے شفاعت بھی ممکن نہیں اور ہر ساری دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرماتا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے حضور کی اور مومن مردوں اور

میں عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے اور دکھانے کے حق میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ میں کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کا مہ نہ دیجی، اس لئے کہ اس کا حکم کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے۔ وہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ سمجھا کہ ان کی بددعائی اور ان کی ہمت کی بیان کرنے کے وقت اس سے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا یہاں الیٰہی بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو، نہ کہ یہاں الیٰہی جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو یہ مرد نہیں ہے کہ کوئی معنی شفاعت کے نافع نہ ہوئے تو کافر پر عمل کرنے کا فرق کے علاوہ اس سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کر دلیل ان لوگوں کے خلاف ہمت ہے گی۔ جو مہموم مخالف کے ذہن میں اور اہل بدعتی دلیل: نبی علیہ السلام کا ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث اور روئے معنی متوازی ہیں۔

### تفسیر

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء و صلوات اللہ علیہم اجمعین کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ہوگی۔ جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے، ایسا ہے میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے، اول انبیاء و صحابہ و پیغمبر، ثانی اہل سنت والجماعت کے برہان معترف نفس شفاعت کے توانا میں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرنے اور گناہ کو عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں ہوگی، بلکہ ترک بندگی کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرنے کے لئے ہوگی۔

مشارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اعتقاد پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک "و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء" کے تحت عیب بغیر شفاعت کے کہ ان کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبار کی مغفرت ہمارے نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی ہمارے نہیں۔ لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے۔ لہذا مشارح کا اس کو ناجائز اختلاف قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا۔

گناہ بخشنے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہادی دلیل ایک قائلہ ہے کہ اگر ارشاد ہے "و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء" ترجمہ اسے ہی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے، اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا، پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبار دونوں کو شامل ہے اس لئے

مقام گناہوں کے واسطے میں شفاعت ثابت ہوگئی، البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں بغیر ذنب کو عام رکھا جائے۔ اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترکِ کواوی ہے یا ایسا معصوم ہے جو ہر اوصاف اور ہر گناہ کے اس سے حضرت انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **وَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّاغِقِينَ**۔ متوجہ رہ۔ کفار کوئی کفار کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بد حال اور قیامت کے روزگار کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بغير ہونے کی نفی کی ہے اور جب کسی کی بد حال بیان کرنے کا موقع ہو تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے گناہوں سے ہو، معصوم ہونا کہ شفاعت کا نفع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ دوسرے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

قولہ **وَالسَّامِعُ** المراد الایہ ایک سوال فقہ کا جواب ہے سوال سے پہلے آیت **بِأَعْزَازٍ مَّكِينَةٍ** کے مانع ہے کہ معصوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو، مثلاً حد میں سے فی الغنم **السَّامِعُ** نہ حکم کے ساتھ بکریوں میں راکوہ ہے۔ اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر ساتھ بکریوں کا حکم کچھ میں آیا کہ ان میں راکوہ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر ساتھ بکریوں میں راکوہ نہ ہونا معصوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ معصوم مخالف کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ غیر ساتھ بکریوں کا حکم حد میں مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نفع سے معصوم ہونا ہے۔ کیا عہد کے بعد سوال مقدس تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نفع نہ ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نفع ہونے کا یہ بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے۔ مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نفع ہونا ثابت کرتے ہو تو معصوم مخالف سے استدلال ہوا جس کے معتزلہ منکر ہیں تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی، جواب کا اصل یہ ہے کہ ہم معصوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد **\* شَفَاعَتِي لَأَهْلِ الْكِتَابِ** معنی ہے جس کو جو اذکار کے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے۔ اور حدیث مشہور حنفیہ علم دینی ہے۔

**وَأَحْتَجَّتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِمَثَلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَاتَّقُوا يَوْمَ تُخْرَىٰ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً** دلولہ نفاے وما للظالمین من حسیم، ولا شفیع یطاع، والجواب بعد تسلیم ولا تقبل علی العصور فی الا شفاعت والا اذمان والا حوال انہ یجب تخصیصاً بالکفار

جہاں بین الاذنیۃ، ومباحثات اصل العقود الشفاعۃ ثابتاً بالادلة القطعیۃ من الکتاب  
ولایۃ والاجماع، قالت المعتزلۃ بالعشویۃ الصفاۃ مطلقاً وعن الکتاب لوجہ التوثیق  
وباشفاعۃ لزیادۃ الثواب، وکلاً جماعاً فاسد، اما الاول فذلک ان الشب ودر کتاب الصغیرۃ  
الوجوب عن الکبیرۃ لا یشترک العذاب عندہم، قد معنی للعقود اما الثاني فذلک  
الخصوص والد علی الشفاعۃ بمعنی طالب العفو من العتیبۃ.

**ترجمہ**

اور مترجم نے "والعفو ایما لا تجوز لغیر عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعۃ" اور  
وما لفظ ملین من حسیم ولا شفیع بطاع" بھیے ارشاد ہے الہد سے استدلال کیا ہے  
اور تمام اشقی میں اور ذمات اور احوال کو ہمہ ہونے پر ان آیات کی دلالت سمجھ کر لیجئے کہ بعد جواب ہے کہ  
تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو تفسار کے ساتھ عرض کرنا ضروری ہے اور چونکہ نفس  
معانی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و جماع سے ثابت ہے اس بنا پر معتزلہ صاف کئے جانے  
کے قائل ہیں صفاۃ کے علی الاطلاق اور کیا ان کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہیں نہ یا ہاں تو اس کے  
لئے اور دونوں باہمی غلط ہیں۔ اس قواس لئے کہ کتاب اور کتاب صغیرہ و کبیرہ سے اجتناب کرنا ہوا  
کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا صوف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں اور ثانی اس لئے غلط ہے  
کہ خصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرتے ہیں۔

**تشریح**

معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخوش اسے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر دلالت  
آیات سے سنا سہ مل کر رہے ہیں جن میں صراحۃ شفاعت قبول سے جانے کی نفی کی گئی ہے مثلاً  
الہ تعالیٰ کا ارشاد "والعفو ایما لا تجوز لغیر عن نفس شیئاً ولا تقبل منها شفاعۃ" ترجمہ  
اور میں دن سے ڈر جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق دانہ کر سکے گا اور کسی کی طرف سے  
کوئی شفاعت قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما لفظ ملین من حسیم ولا شفیع  
بطاع" ترجمہ۔ ظالموں کا نہ کوئی جگر کی دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشچی جس کی بت اپنی ہو گئی۔

تاریخ نے مترجم کے استدلال کے بار میں بات دے دیں یہ نہ جواب ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ آیت  
مذکورہ ہر شخص سے جزا اور ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہم  
کہتے ہیں اس سے خاص طور سے کفار و مریدین اور آیت کا مطلب ہے کہ کوئی شخص کسی کا ان کی طرف سے کوئی  
حق ادا نہ کر سکے گا اور کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی اور اگر شفاعت کی  
نفی تمام اشخاص کو عام ہوئے پر مذکورہ آیات کی دلالت کو ہر تسلیم کر رہیں تو وہ سراسر جواب ہے کہ مذکورہ آیات

ہر زمانہ میں شفاعت کی غی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے۔ مثلاً وہ وقت جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَ الرَّبِّ إِلَّا بِإِذْنِهِ** اور اگر یہ تسلیم کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمانہ میں قبول شفاعت کی غی تمام مشغوض کو عام کرنے پر دلالت کرتی ہیں تو یہیں تسلیم کرنے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی غی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کا بغیر ہونا اور قبول نہ کیا جائے بعض احوال کے ساتھ خاص ہو۔ مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطع فیصلہ ہو درہر جگہ ہر اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا کہ کہ قیامت کے روز آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے۔ تو آپ نے فرمایا کہ جن مواقع میں کوئی کسی کو نہ دیکھیں گے گا۔ ذلت احوال کے وقت و ہمزہ احوال دئے جانے کے وقت اور مل صراط پر گزرنے کے وقت معلوم ہو کہ بعض احوال پیش آئیں گے کہ کسی کو دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو ریکارڈ دوسرے کو بھی کرانے کے لئے گھر والوں کو یاد بھی نہیں رہے گا اور اگر تمام زمانہ اور تمام احوال میں تمام مشغوض کو شفاعت کے لئے اور قبول ہونے کی غی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ دلالت کو تسلیم کر لیں تو یہ تھا جواب ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں تو مثبت اور منفی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان قطعاً دیکھنے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتدل کی پیش کردہ نصوص کو جو غی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں انکار کے ساتھ من کیا جائے۔ ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص من بعض کے نہیں سے ہوں گی۔

قولی: ولعلہا کان احسن العفو جواب یہاں سے شارح رحمہ اللہ علیہ گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے اس میں متغیر کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پر متوجہ کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کے ساتھ رجوع سے ثابت ہے اس سے معتدل کو ملایا ملایا گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوتی چنانچہ وہ سوائے کے دل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے حق نہ ہوئے بلکہ یہاں کہ معاف کرنا ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے۔ صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دے گا۔ نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو باوجود کے مرگیا۔ مومن کو سزا نہ دے گا۔ پر اس لئے سزا نہیں دے گا کہ وہ اللہ تعالیٰ نے ان کو بخیر بنوایا اور ان کو سزا نہ دی۔ عندئذ یخبر عنکم سیدنا تم کے مطابق کہ اگر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو سزا نہ دے گا کہ کافر کو اور مرتکب کبیرہ کو اپنے کبیرہ کی سزا بھیلے میں مشغول ہے۔

دو نوں گنہگاروں میں۔ نہ کو اپنے گنہگاروں کی سزا سے کبھی فرصت ہی ملے گی کہ مغیرہ کی سزا ان کو دی جائے  
 اور صیغہ کی وجہ سے ان کی سزائے شدت بھی پیدائیں گی جو اس کی ساتھ ہی ساتھ روئیں گے ہوں گے  
 سزا مل جائے گی کہ گنہگاروں کی سزا قوی درجہ کی سزا ہے جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے بلکہ  
 طرح ان کا ترک ہو جاتا ہے کبھی توکل میں ہیں جن سے اللہ نے توبہ کر لی ہو۔ اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر  
 یہ کہنے ہیں کہ شفاعت گناہ بخوشی اور عذاب سے ان اپنی ذمہ سے کئے گئے نہیں بلکہ ان کیوں کے ثواب میں زیادتی  
 اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوئی۔

شارح فرماتے ہیں کہ موت جو جس انسان پر غلبہ اور جس میں شفاعت کے قائل ہیں۔ دو غلبہ اور غلبہ  
 اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس سے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جس سے توبہ کر لی ہو۔ اور موت  
 کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے تو پھر ان کے موت کے جانے کی بات ہے معنی ہے۔ کہ اگر غلبہ موت کے  
 مستحق عذاب سے دور کر دے اور اگر موت سزا سے دور کر دے اور ان کے لئے غلبہ ہے کہ انصاف شفاعت بھی  
 خداوند کریم کی شفاعت پر وزارت کرتے ہیں۔ غلبہ اس کو زیادتی ثواب پر غلبہ اس کی انصاف سے غلبہ  
 ہے جو ہر گز مستبر نہیں ہو سکتا۔ بخدا ہی اور صبر میں تفصیل کے ساتھ یہ مدینہ موجود ہے جس میں ایسا ہے  
 کہ قیامت کے روز ہی اگر دیکھیں اور ملے دسم غرض کے ہاں عجز کر سکتے۔ در حقیقت ان کی موت کے لئے  
 شفاعت فرمائیں گے اور جانے آپ کی شفاعت قبول فرمائیں گے اور بہت سے جہنمیوں کی۔ ہائی و حکم  
 دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہیں دلائے رہیں گے۔ یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں  
 کے جس کے واسطے قرآن نے غلو فی النار کا فیصلہ سنایا ہے۔ جن میں اور کوئی نہ ہے۔

واھل الکفر من المؤمنین لا یخمدون فی النار وان عافوا من غیر توبۃ لقولہ تعالیٰ  
 فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یردہ فی انوار لامعات عمل خیر ولا یکن ان یرد فی جزاء  
 قبل دخول النار ثم یدخل النار لانه باطن بالاجماع لا یخرج من النار لیسقط  
 تعالیٰ وعبداللہ المؤمنین والمومنات حیات و موتہن تعالیٰ ان الذین امنوا وعملوا  
 الصالحات کانت لہم حیات الفردوس او غیر ذلک من المصوب اللہ علی کون  
 امرت من اهل الجنة مع ما سبق من الادبہ بواقعة اللہ علی ان اهل الجنة لا یخرج  
 بالعصۃ عن الایمان۔ وانما الغلو فی النار من اعظم استحقاقات وقد جعل جزاء  
 الکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوز ان غیر الکافر لکانت ابدانہ علی قدر الجنۃ  
 فلا یسکون علی







میشہ واحاطت بد خطیبہ فاولیٰ امحاب الذارحم فیہا خالیون وانجواب ان  
 قتل المؤمن لکونہ عوصا لا یكون ان کافرا وکذا ہوت تعد فی جمیع الحدود وکذا  
 من احاطہ بد خطیبہ وشملتہ من کل جانب ولو مسلمہ فالحدود قد یستعمل  
 فی مکاتہ انوار میں کقولہم سحر محمد ولوسفہ لفعازلہ بالانصوم الدلۃ علی بد الخطیبہ  
 حکما مہ۔

**ترجمہ** اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دئے گئے وہ ہمیشہ ہی میں رہے گا جس لئے کہ  
 وہ توہ فریاد کرے کہ میں کبیرہ جو بلا توہ لگایا اس سے کہ مسکوم اور تب اور مرکب صعبہ جیکہ  
 کہ مرے وہاں عذاب کرنا ہو۔ وہ کہ بل جہنم میں سے ایسی ہی نہیں۔ مبیہا ان کا حصول نہ چاہا اور کہ فریاد  
 نہ لگاتے تھے کہ ان رہے اور اسی طرح مرکب کبیرہ بھی جو بلا توہ مرے وہاں عذاب سے لگائی اس لئے کہ  
 یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خاص و بدائی عذاب کا نام ہے پس وہ اس قراب کا مستحق ہوئے  
 کے معنی سے یہ ہے خاص اور دائمی عذاب کا نام ہے۔ اور اس کا خوب دہانہ کی فیہ کا جو رہے بلکہ اس  
 معنی میں مستحق کا بھی ہو رہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا اور وہ صحیح اللہ پر واجب ہوتے کہ  
 اور تب بعض اللہ کا نفس ہے اور عذاب عذاب ہے مگر رہا ہے عذاب کر دے گا اور رہا ہے گا ایک  
 مدت تک عذاب دے گا جس کو جنت میں داخل کرے گا۔ دوسری دلیل دحض کر دی کہ انھوں میں جو مرے  
 کبیرہ کے حضور فی النار پر دلالت کیے رائے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ دہانہ کہ ہر شخص کسی پوری کو عذاب  
 قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ دہانہ کہ ہر شخص اللہ  
 اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ اس کے اکھر کی عذاب دہانہ کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو جہنم  
 میں داخل فرمائے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ دہانہ کہ ہر شخص دہانہ کا رکھتا  
 کرے اور ان گناہ ان کا عذاب کر لیں وہی لوگ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے اور جواب یہ ہے کہ مومن  
 کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہوتا ہے اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام حکام کو  
 خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا اھل کر لیں اور سزا عذاب سے اس کو قتل لیں وہ کافر ہی ہوگا  
 اور اگر مان لیا جائے تو لفظ غلو و خون قیام کے حوالہ میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سبحن منکذا" یعنی  
 ایسی قید اور اگر ان قیام سے توہ ذیل دحض کر دی کہ انھوں نے عذاب سے جو ہم غلو پر دلالت کرتے  
 والی میں مبیہا کہ گذر چکا۔

**تشریح** اہل سنت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرکب کبیرہ جو بلا توہ مرے

[illegible]



علیہ السلام وسلم، واقربہ وعمل ومع ذالک شد الزنار بالاختیار وسعد للنصارى بالاختیار فجعلوا كافرًا لما ان النبي عليه السلام جعل ذلک علامة التکذیب والکار وعقبن هذا المنقام على ما ذكرت به قبل ذلک فطريق الى حل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان.

## ترجمہ

اور یہاں بحث میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اس کو مان لینا اور اس کو سچ قرار دینا۔ افعال کا مصدر ہے۔ امن سے یا غرض سے گویا کہ "امن" یہاں کے حقیقی معنی ہیں اس کو تکذیب اور کفر نامت سے مابین اور بے خوف کر دیا۔ لام کے ذریعہ شدی پر تاء جیسا کہ برادر ہستی یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ نے اور شاؤ و معالنت بسوء جنتا میں یعنی ہمیں بھیدیں اور ہمارے ذریعہ دینی ہوتا ہے جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "لا یؤمن ان یؤمن بالله" میں ذکر ہے یعنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا فہم کی طرف سمجھائی کی نسبت دل میں آجائے نیز یقین سے اور نیز اس کو قبول کئے بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر یقین تمام مادیات کے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے بہر حال جس معنی کو فارسی میں گروہین سے فقیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ علم شوق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یہ تصور جو یا تصدیق، یعنی ان لفظ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے مگر یہ معنی کسی کا ذکر کیا جاتا ہے جو تو اس پر کار کا اظہار اس وجہ سے ہو گا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی ضمانت ہوگی جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی مائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا انکار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے۔ باری ہم وہ زمانہ بانہ صاف ہے اپنے اختیار سے اور بت کو مجبور کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم اس کو کار فرما دیتے کہ یہ کہ نبی علیہ السلام نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے بھلا سے لئے مسئلہ ایمان میں درود کئے جائے والے بہت سے اشکالات کے حل کا واسطہ آسان کر دے گا۔

## تشریح

بجز لوگوں کا کہنا ہے کہ ایمان بعد افعال ہے اگر ہر افعال تصدیق کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الذہن اذ متاثر نہیں کسی کو اس والا بنا دینا اور اگر ہر افعال صبر کے لئے ہے تو اس کا معنی امن والا ہونا ہے۔ پھر شریعت نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف تھک کر لیا ان لوگوں کے منہ پر پڑا ان شریعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے۔ معنی لغوی سے منقول جو لازم آتا ہے اور نقل خدمت اصل ہے اس بناء پر شریعت رحمۃ اللہ علیہ ان لوگوں کے برخلاف کہنے لگا کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اللہ

نوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تعبیہ کا ہے۔ یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی شخص کے  
 دل کے بات کا بغیر کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سہا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا ہی ہو یا غیر  
 اور شرع میں ایمان نامی طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے۔ جو وہ اللہ کے  
 سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الخیر امنا وضع اول کے اعتبار سے ہے اللہ تعالیٰ وضع ثانی  
 کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے۔ اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے  
 کہ تصدیق کے اندر جعل الخیر امنا کا معنی موجود ہے اس وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرے تو اسے اس کو  
 اپنی طرف سے مخالفت اور ٹکڑیپ سے مومن اور بے خوف کر دیتا ہے۔ پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے  
 معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام تصدیق کا ہے ایمان ہے اذعن لامعذلات۔ اس نے نفل کی  
 بات مان لی اس لئے ایمان بھی بواسطہ لام تصدیق کا ہے۔ جیسا کہ برادران بواسطہ علیہ السلام نے اپنے باب  
 یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا۔ وما انت بعد میننا۔ یعنی اب جہازی بات کی تصدیق نہ کر رہے تھے اللہ اس  
 حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ لام تصدیق کا ہے۔ اس لئے ایمان  
 کبھی بواسطہ ہاء بھی تصدیق ہوتا ہے۔ جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد لا یعاب ان فوجت بانہ میں  
 بواسطہ با تصدیق ہے۔ اور فوجت۔ بمعنی تصدیق ہے۔ المعرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع  
 میں ایک ہی ہے۔ یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تعبیہ کا ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا۔ اس پر ایک  
 وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی علیہ السلام کو صادق مانتے تھے اور کہتے بھی تھے تو ان کے اندر تصدیق پائی تھی  
 اس کے باوجود ان کو مومن نہیں کیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان لفظ تصدیق کا نام نہیں ہے  
 بلکہ اس نے اس اشکال کا جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبری سچائی کا بغیر اذعان  
 و قبول کے دل میں آئینا نہیں ہے۔ بلکہ سچ جان کر اس کو پورا ایمان تصدیق ہے۔ جس کو تسلیم کرنا ہے اور  
 کفار کو نبی علیہ السلام کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم کو حاصل نہ تھی۔ حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے  
 تسلیم کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو ناسی میں گردین سے تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور بھی تسلیم ہے اور ہی اس  
 تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کا فرض حاصل ہو تو یہ  
 کہ لفظ کفر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر کفر  
 اور کائنات کوئی علامت ہے۔ جیسے ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی علیہ السلام کی الٰہی ہوتی تمام باتوں کی تصدیق  
 کرے تب ایمان کا اقرار بھی کرے اور عمل بھی کرے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ایمان  
 ایمان میں ہے۔ اس کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط عمل





انہا سے عن حصولہ اولو سلم قال شارح جعل المحقق الذی لم یطرع علیہ ما یضادہ  
فی حکم الہائی، حتی کان المؤمن اسماً لمن آمن فی الحال اذ فی الماضی ولم یطرع  
ما هو علامۃ التحذیر، ہذا الذکر، ذکرہ من ان الایمان هو التصدیق والاعتقاد  
مذہب بعض الدعاۃ وهو اختصار الامام شمس المصنف، وقولہ لا سلم۔

**تشریح** اور جب تم تصدیق کا تعلق معنی والہ کیے تو آپ یہ بھی بیان فرما کر شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق  
ہے جو آپ اللہ کے پاس سے ملے، یعنی ان تمام باتوں میں وہ کسی نئی اجمالی طور پر تصدیق کر رہا  
ہے، جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یعنی طور پر جاری ہے کیونکہ ایمان کی ضرورت وہی ہے سبکدوشی ہو  
میں ایمان اجمالی کافی ہے اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی کے کم نہیں ہے جو صاحب کے وجود اور اس کی صفات کی  
تصدیق کرنے والا شرک صرف لغت کے اعتبار سے سوس ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں، تو خود میں اس کے  
کو اپنی کرنے کی وجہ سے اور اس کی خیریت اللہ کے اس ارشاد میں ارشاد ہے، وما یؤمن اکثرہم باللہ  
الا وہم مشرکون۔ اور یہ ہر فرقہ ایمان سے انحراف کرنا اثر یہ بات ہے کہ تصدیق الہیہ ان کے ہے جو کسی  
حال میں منقطع کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دلو اس کا احتمال رکھتا ہے، جیسا کہ اگر اہل کی حالت میں  
پس اگر کہہ جائے کہ بعض دلو تصدیق ہائی نہیں رہتی جیسا کہ غیر اور غفلت کی حالت میں ہر جواب دینے  
کر دلو میں تصدیق ہائی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر ان لوگوں نے فطرت  
نے سے مرتد ہونے کو جس پر اس کی ممانعت فطریہ ہو جاتی ہے مگر میں رکھا ہے، حتیٰ کہ مومن اس شخص کا نام  
ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہو جو کہکشیہ  
کی علامت ہے۔ یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے، بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام  
شمس المصنف کا اور فقہ الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

**تشریح** ایمان کا لغوی معنی بیان کرنے کے بعد اب شارح اس کا شرعی معنی بیان کر رہے ہیں، ایمان  
شرعی کے بارے میں شارح نے پانچ مذاہب ذکر کئے ہیں، پہلا مذہب بعض علماء  
پہلی امت و اجماعت کا ہے اور شمس المصنف شریعت اور فقہ الاسلام بنیوی کی ان خیالات کو رد ہے کہ ایمان  
تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے، دوسرا مذہب جمہور متفقین کا ہے جن میں امام عظیم ابو حنیفہ بھی ہیں  
اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کر رہے، کہ ایمان فقط تصدیق ظنی کا نام ہے اور اقرار باللسان  
دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے، تیسرا مذہب بعض فقہاء کا ہے کہ ایمان ما جاء بہ النبی  
علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے، چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے، اور

پانچواں مذہب جو محمدؐ میں افتخار و تمکین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار باللسان اور عمل و ارکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے۔ جو اکثر اہل اسلام کا ہے اور شمس الاسمر غفرلہ اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کر دے۔ حال اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شریعت کے دو رکن ہیں۔ پہلے رکن تصدیق نفس ہے۔ یعنی اجمالی طور پر ایمان تمام باتوں کو دل سے پسے جو ان کو کسی ایمان میں جہاں کوئی منہ اسلام کا تصدیق کرنے کے پاس سے لانا بالصدوقہ یعنی دلیل قطعی سے ثابت ہو اور دوسرا رکن ان باتوں کے حق اور سچ ہونے کا دونوں سے اقرار کرنا ہے۔ لہذا اقرار باللسان ایمان کا رکن حلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے۔ بلکہ رکنی نہ نہر ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و اگر ان صورت میں اور جب ایمان شریعت کا رکن اول جبر یا اجاءدہ النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے۔ جبر میں تو جبر بھی داخل ہے۔ تو بھروسہ مشرک جو وجود بدیع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے۔ اہل حق سے اعتبار سے مومن کسی صورت و وجہ و صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا بشرطیکہ تصدیق نہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ حالانکہ جبر یا اجاءدہ النبی علیہ السلام میں توحید ہے۔ داخل ہے۔ ورنہ اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوگا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دینی کی دل سے تصدیق کی مگر عرض ایک بار بھی ایمان نہ نہایت کا فرق کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ غیر ائمہ مومن نہ ہوگا۔ اور نہ ہی جنت میں داخل ہوگا اور خلوتی الزام سے نجات کا حق ہوگا۔

قولہ: فانہ حکاف ابو مطلب ہے کہ قبول ایمان کا جو فرضہ لازم ہوتا ہے۔ تمام ضروریات دینی کی اجتنابی تصدیق سے وہ فرضہ اور ہوا ہے۔ اور نفس ایمان کے ساتھ مقصود ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ تفصیل تصدیق سے کم نہیں ہے۔

قولہ: فان قلبی قد لا یبقی التصدیق ابو حائل اعتراض ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو بھروسہ اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہ بنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی۔ جب تک حاصل ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے، مگر اس حالت میں اس کو بھروسہ کی خبر نہیں رہتی اور اگر ایمان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو بھروسہ دوسرا جواب ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارع نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے۔ جس طرح جب کسی نے ایک بار تہمید یا ستہ دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا۔ تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب

کا تحقیق نہ ہو۔

وذهب جمهور المحققین الى انه هو المصدق بالقلب وانما الاقرار بشرط الاجراء  
الاحکام فی الدنیا لما ان تصدیق القلب امر یاطعن لایدل من علامۃ فمن صد قلبه  
ولم یقر بصدق خبره یؤمن عند الله وان لم یتکون صریحاً فی احکام الدنیا ومن اقر قلباً  
ولم یصدق قلبه کالمذنب فوق هذا القلب وهذا هو اختیار الشیخ الى انصور والنصور  
معاخذة لذلك قال الله عز وجل: **وَالَّذِينَ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ** وقال الله تعالى  
وقلبه مطمئن لما رزق من ربّه وقال الله تعالى **وَلَمَّا دَخَلُوا الْأَرْضَ الْأَعْيُنُ عَلَى قُلُوبِهِمْ** وقال  
النبي عليه السلام **لَيْسَتْ قُلُوبُكُمْ عَلَى دِينِكُمْ** وقال لا إله الا الله حسن قتل من قال  
لا اله الا الله هذه شققت عليه

**ترجمہ** اور جمهور تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام  
کے اجراء کے لئے شرط ہے۔ جو کہ تصدیق قلبی یک جو مستند چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت  
ضروری ہے جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ یوں ہے اگرچہ  
احکام دنیا کے لحاظ سے یوں نہ ہو اور جو ایمان سے اقرار کرے اور زبان سے تصدیق نہ کرے جیسے سابق تو وہ  
اس کے لئے برکت ہے اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کرنا ہے اور انصوری اس مذہب کی تائید کے  
رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ** اور اللہ تعالیٰ  
کا ارشاد ہے **وَرَأَىٰ حَالِكَ** اس کا قلب پہاں پر مطمئن ہو اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **وَأَجْمَعُوا كُفْرًا**  
ایمان داخل نہیں ہوا اور نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے **اِنَّ قُلُوبَكُمْ كَوْنُكُمْ** اور حضرت  
اسامہ سے جس وقت انھوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر دیا تھا آپ نے فرمایا **يَا كَيْفَ كُنْتُمْ** اس کا  
دل جبراً ڈالا۔

**تشریح** یہ ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں دوسرے مذہب کا بیان ہے اس مذہب کا حاصل  
یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے۔ لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے  
بندے واقف نہیں ہو سکتے اس کو یوں سمجھ کر اس پر ایمان کے ونوی احکام جاری کریں۔ مثلاً اس کے کعبے  
تار پڑھیں اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں اس  
سے عشر اور کوٹھڑی وصول کریں اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو اور  
وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان ایمان کے احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے



کہہ دیجیے تو ایمان نہیں لائے۔ اس کو کہہ بیٹے غاسر اللہ پر طاعت قبول کر لی اور ابھی ایمان تھا دسے دلو میں داخل نہیں ہوا اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کثرت سے دعا میں فرماتے تھے۔ اللہم یا مغلوب القلوب انت قلبی یعنی دلہنٹ۔ مترجمہ۔ اسے اللہ سے دلوں کو چھیننے دے۔ بیرون قلب کو اپنے زین پر جمے رکھنا۔ اس حدیث سے وہ سارا مال و کس کو دین سے مردان النہالین علیہ السلام کے مطلق سہ مست و سہم و ہون دونوں ایک ہمزہ پر۔ ہندوین کا سنی و سہگہا کے لب کو ایمان پر چھنے کیجئے۔

یہ جان مذکورہ ہزار فیوض سے بھی معلوم ہو جائے کہ ایمان کا کلی لب ہے جو اس بات کی بھی ہے کہ ایمان غوی لب ہے۔ یعنی لب غریب ہے۔ یہ بھی نہیں ہے کہ اگر ایمان میں جب دشمن اگر وہ ایک آدمی جیسے ہیں آپ کو مرنے۔ ایمان پر جو اس کے۔ و جو حضرت سادہ سے اس کو قتل کر دیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب غریب و غار میں فرماتے تو اسے آپ نے حضرت سادہ سے فرمایا۔ ہذا شفتہ قسم۔ انا امرتک کہ وہ بولے کہ اگر وہ انسان کو دے وہ اس بات کو مستحق کر لیا جس سے ایمان کے زوال کا حکم جاری کئے ہیں۔ و یہ خبر ایمان کے ایک پر زنی کی جان کی سہ سنی بھی شرف حضرت سادہ سے چوک ہوئی انھوں نے اس کو جان کی سہ سنی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان جان کے ایک اعلیٰ مدارجی کرنے کے لئے شرط ہے۔

و ان تولد نعم الایمان ہو اللہ۔ فان لب لعل مغذی جرفوت منہ لا انقذت بالسان و انبی عہد و الصیادۃ الایمان من المؤمن کما ان الایمان و یحکمون بالایمان و غیر امتضار عما فی قلبہ۔ انت لا خلف فی ان معتبر فی عقد فی عہد قلبہ۔ حتی لو فرضنا عدم وضع عقد العقد من معنی او وضع معنی غیر العقد بیت القبی دہ بوجہ۔ من اھل البغی و العرفہ بان المظنک بکلمۃ صدقت مصدق النبی علیہ السلام موحد بہ و لھذا اھم نفی الایمان عن بعض المقربین باللسان۔ قال اللہ تعالیٰ ومن انما من یقول امد باللہ و بالیوم الآخر و ما ہم بمعزین۔ و قال اللہ تعالیٰ و انت لا تجزأ اما اقل نہ توہموا و کنتی لولا اسمی اما المعتبر باللسان و عہد و مقررہ فی ان یستمر موحد لعل و تجری علیہ احکام الایمان ظاہر و انما التدرج فی صلوٰۃ و صلا فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و انبی علیہ السلام و من بعد کما کہ لایحکمون بالایمان من کلمۃ بکلمۃ۔ الشہادۃ کا لایحکمون بکلمہ لافق۔ فذل علی اللہ لا یکفی

فی الایمان نعل النسان، وایضا الإجماع منصف علی ایمان من عدت بقلب و قصد  
الانقرار باللسان، ومنعد منه ما لم من غیر وغیرہ، انظر ان لیست حقیقتہ لا ایمان  
مجزد کلمتی التهادیة علی ما زعمت الکلامیة.

پھر اگر تم کہو کہ ہاں ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس کے صرف تصدیق ایمان کہتے  
تشریح ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی ہر ایک کلمہ شہادت بڑھ لینے کو کافی سمجھتے  
تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا قلم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات  
میں کوئی فضا نہیں کہ تصدیق میں معتد قلب کا لفظ ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہم فقہ تصدیق کو کسی بھی معنی کے لئے نہیں  
کہا جائے۔ یا تصدیق تو کسی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کر لیں تو لغت اور عرف دونوں میں  
کوئی بھی یہ قیید ذکر ہے گا کہ فقط صدق کہئے۔ والا نبی کا معتد اور آپ پر ایمان لانے والا ہے۔ اور اس  
وجہ سے بعض اقربا باللسان کرنے والوں نے ایمان کی غلط تفسیر ہوئی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اور بعض لوگ  
ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کر دیتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے، حالانکہ وہ ایمان لانے والے  
نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ "اور اگر آپ کہتے ہیں ہم ایمان لائے، آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان  
لانے لہذا یہ کہہ کر ہم نے غلامی اطاعت کر لیا ہے۔ یہ صرف اقربا باللسان کرنے والا، خواص بات میں کوئی  
تراجیح نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوئے  
ہیں اور راع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے  
حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا قلم لگاتے تھے جو کلہ شہادت کا لفظ کرے اس طرح سے  
ما تین کے کفر کا بھی قلم لگاتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان  
کا فی نہیں ہے، نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منع ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقربا باللسان  
کا ارادہ کرے، مگر اقرار سے کوئی مانع ہو، مثلاً تو کا دغیر ہو نا، تو یہ بات ثابت ہوئی کہ ایمان کی حقیقت  
محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ گرامر کہتے ہیں۔

تشریح قیصر مذہب گرامر کا ہے کہ ایمان فقط اقربا باللسان کا نام ہے، شراح رحمۃ اللہ علیہ نے مذکورہ  
عبارات میں ان کی دلائل گزشتہ تحقیق یعنی لغت اور خبرہ دونوں میں ایمان سے تصدیق کا قلب  
مرا د ہونے پر اعتراض کی فضا میں پیش کی ہیں۔ پھر ان کا جواب دیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فعل لسان  
نہیں ہے بلکہ فعل قلب ہے، چنانچہ تشریح پہلا اعتراض یہ کرتے کہ ہم مانتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق  
ہے لیکن اہل لغت فقط تصدیق سے تصدیق باللسان ہی کہتے ہیں اور تصدیق باللسان کو اقرار کہا جاتا ہے۔



زبان کے قرار کا ارادہ کرے مگر کوئی مانع پیش آیا جس کے سبب وہ قرار نہ کر سکے۔  
 تو اس کے موافق ہونے پر جماع ہے اس سے بھی یہ ثابت ہوگا کہ ان فعل بیان اور اقرار کا نام نہیں جیسا کہ  
 کر امیہ کہتے ہیں۔ اور نہ اس شخص کو موس رکھا جاتا۔ کیونکہ اقرار نہ کر رہے۔

وَمَا كَانَ مِنْ مَذَہِبٍ يَجْهَرُ بِمُحَدِّثِينَ وَالْمُكَلَّمِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ وَالْمُتَكَلِّمِينَ بِالْحَقِّ  
 وَأَقْرَارِهَا لِلنَّاسِ وَعَمَلٍ بِالْأَرْكَانِ الْمُبَارَكِ فِي ذَلِكَ يَقُولُهُ قَالُوا أَلَا نَعْلَمُ أَنَّ  
 قُلُوبَ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي قُلُوبِهِمْ وَأَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ قُلُوبَهُمْ مَعَهُمْ وَأَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ قُلُوبَهُمْ  
 غَيْرُهَا خَلْقَ فِي الْإِيمَانِ أَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ هُوَ الْقَصْدُ فِيهِ وَلَا يَدْرُونَ  
 فِي الْكِتَابِ وَالْمُسْنَدِ عَطْفُ الْأَعْيَانِ عَلَى الْإِيمَانِ حَقَّقُوا لَهُ حَقَّقُوا لَهُ حَقَّقُوا لَهُ حَقَّقُوا لَهُ  
 الْعَالَمَاتِ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمَذَاهِبَ وَالْمَذَاهِبَ وَالْمَذَاهِبَ وَالْمَذَاهِبَ وَالْمَذَاهِبَ  
 وَدُرُودُهَا جَعَلَ الْإِيمَانُ شَرْعًا صَحِيحًا لَا عَدْلَ لَهُ ثُمَّ قَوْلُهُ عَسَى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمَصْدَقِ  
 مِنْ ذِكْرٍ وَأَشْفَى وَهُوَ مَوْجِبٌ مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ الشَّرْطَ لَا يَدْرُونَ فِي الشَّرْطِ لَا يَدْرُونَ  
 أَشْرَاطُ وَفِي نَفْسِهِ وَوَرْدُهَا أَيْضًا تَبَاحُثُ الْإِيمَانِ لَمْ يَكُنْ شَرْعًا عَدْلًا كَمَا فِي قَوْلِهِ  
 وَأَنَّ جَائِزَاتِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَقَاتُوا عَلَى مَا يَزِيدُ مَعَ عَطْفٍ لَا يَدْرُونَ لَمْ يَكُنْ شَرْعًا  
 وَلَا يَحِلُّ أَنْ هَذِهِ الْوُجُوهُ الْمَعْلُومَةُ حَقِيقَةً عَلَى مَا يَجْعَلُ الْعَالَمَاتِ رُكْنًا فِي حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ  
 بَعِيثُ أَنْ تَارِكُهَا لَا يَكُونُ مَوْجِبًا كَمَا هُوَ أَيْضًا لَمْ يَكُنْ شَرْعًا عَدْلًا كَمَا فِي قَوْلِهِ  
 مِنْ الْإِيمَانِ أَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ كَمَا هُوَ مَوْجِبٌ شَرْعًا  
 رَحِمَهُ اللَّهُ عَلِيمًا وَلَقَدْ صَبَقْتُ نَسَكَاتِ الْمُعْتَرِضِ بِأَجَوِبَتِهَا فَيُجَابِئُ سَبَقَ.

**ترجمہ**

اللہ بیکہ جبر محمد بن وہ متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان نصیبی بالغیب اور اقرار  
 باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنف نے یہ کہہ کر اس مذہب کی عقل کی طرف اشارہ  
 فرمایا کہ ہر حال احوال یعنی عبادات فی نفسہ کرا پیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بظہر ہے نہ شمس ہے تو ایمان  
 درست ہے۔ ان کے اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کو وجہ سے جو ان پر بھی ہے کہ یہ بات عقلیت  
 ضد ہے اس لئے کہ کتاب و سنت میں ایمان پر ایمان کا عطف و درجہ ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد  
 ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالٰحَاتِ اُولَٰئِكَ کَافِرٌ لِّمَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ  
 علیہ کے انوکھوں کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور غیر اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو ستر طرز قرار  
 دینا اور بوجہ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد میں ہے۔ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالٰحَاتِ مِنْ ذٰلِکَ وَاشْفٰی وَهُوَ



مومن کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے ضرور جو اعمال ہونے کے سبب مشروط شرع کے اندر داخل نہیں ہو سکتے ہیں اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرنے یا ان کا ارتکاب کرنا واجب ہو جائے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور جو عملی ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عبادات کو ایمان کا یقین کا باطنی حقیقت رکن قرار دینا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ مسند اربعہ میں ہے۔ ان لوگوں کے خلاف قیامت نہیں آئے گی جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعت ایمان کا مل کاوکن ہیں یا اس حقیقت کو ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا سمجھ کر۔ حقیقی مذہب یہ ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان سے جوابات پہلے گزرنے چاہئے۔

## تشریح

ایمان شرعی کے باب میں جو حق مذہب جمہور عقول پر دراست عرب کے علاوہ دیگر متکلمین حتی معتزلہ و فلاسف اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء یعنی مالکیہ شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ ایمان تصدیقی فعلی اور اقرار بالذات اور اقرار بالامکان کا مجموعہ ہے۔ البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا جزو حقیقی نہیں سمجھتے۔ اس کے ترک سے جندہ ایمان سے خارج ہو جائے گا۔ روایتی حضرات ایمان کو ایمان کا اس کا جزو ماننے کے کہ اس کے ترک سے جندہ نفس ایمان سے خارج نہ ہوگا بلکہ وہ مومن ہی رہے گا البتہ سو فی کا من درجہ کا گناہ ہوگا۔ چنانچہ بزرگ اکابر و فقیہ و ائمہ اثنی عشریہ نے کہا ہے کہ ایمان میں سے کسی کے معدوم ہونے سے کوئی شخص ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ مصنف نے یہ کہہ کر اس حق مذہب یعنی اعمال کے جزو ایمان ہونے کی نقلی طرف اشارہ کیا کہ حال کم و بیش ہونے میں۔ مثلاً ایک شخص دن بھر میں کھانا پکارتا رہتا ہے اور دوسرا میں بھی رکھتا ہے۔ یہ دونوں ایمان کے ترک سے ایک شخص کا ایمان نہ دوسرے کے ایمان سے کم و بیش ہوگا اور خود اپنے ہی سوا ایمان سے کم و بیش ہونا ہے۔ سو جب کم و بیش ہونے کے اعتبار سے ایمان اور اعمال کے درمیان مماثلت سے نوازا جائے تو ایمان کے اندر داخل ہو کر ایمان کا جزو نہیں ہو سکتے کیونکہ ایک منتر اپنے منتر کا جزو نہیں ہوتا۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کا تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہاں دو مسئلے ہیں جن پر ہمیں قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ پہلا مسئلہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور ایمان کا جزو حقیقی نہیں۔ اس مسئلہ پر شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ہمارے ہم خیالوں کو ذکر کیا ہے۔ تہی دلیل یہ کہ اعمال سے مراد افعال جو اعمال ہیں اور ایمان کی حقیقت عیسائے بیان کر چکے ہیں تصدیقی ہے جو فعلی نسب ہے۔ لہذا اعمال اور ایمان

کے درمیان خیریت ہوئی، اور یک خاص اپنے مذکر کی حقیقت میں داخل نہیں ہوا اور نہ اس کا جزو ہونا کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نصوص میں ایمان بہ اعمال کا عطف درود ہے مثلاً "شہد قائلے" کے اس ارشاد میں ان ہیئت آمنوا عملوا الصالحات اور عطف مسطوف و مسطوف علیہ کے درمیان متابیرت کا اور عطف علیہ کے اندر مسطوف کے داخل نہ ہونے کا قائلہ کرنا ہے۔

مستند ہونا کہ اعمال جو کہ مسطوف میں ہوں یا مسطوف علیہ کے اندر داخل نہیں ہیں، قیسی دین ہے مگر اعمال کو اعمال کی ہیئت و قبولیت کے لئے شرط قرار دینا ہے مثلاً "قائلے" کا ارشاد "ومن یصل منک العباد من ذکرہ او شیئ" و "وہو من فیک کفران یحبہ"۔ ترجمہ، جو شخص ایک عمل کرے گا خواہ وہ مرد ہو یا عورت بشرطیکہ وہ مسنون ہے اس کی کوشتش راہیج نہیں جائیگی، یعنی اس کا عمل عند اللہ مقبول ہوگا اس پر قویاب دیا جائے گا۔ تاہم آیت میں وہو مسنون ہے عامل یعنی ایسا کہ ضمیمہ عامل سے خارج ہے اور ان اپنے د میں کے لئے فید اور شرط ہوا کرتا ہے۔

محرم ہونا کہ ایمان عمل کے واسطے شرط ہے اور عمل مشروط ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ مشروط شرط کے اندر داخل نہیں ہوتا، کیونکہ اگر مشروط یعنی عمل اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہو تو عمل کے واسطے ایمان کے مشروط ہونے سے ایمان میں داخل عمل کا بھی شرط ہونا لازم آئے گا، اور میں کا خود اپنے لئے شرط ہونا محال ہے بلکہ مشروط جن عمل کا اپنی شرط یعنی ایمان کے اندر داخل ہونا اور ایمان کا جزو ہونا بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر ایمان ایمان کی حقیقت میں داخل ہو کر ایمان کا جزو ہونے تو کسی عمل کا ترک کرنے کی وجہ سے موجب ندم نہ ہوگا کیونکہ جزو کے فوت ہونے سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے، لیکن ایمان یعنی تارکب عمل کا موجب ندم نہ ہے، ہے کیونکہ نصوص میں بعض اعمال ترک کرنے والوں کے لئے ایمان کا ثبوت ہے، مثلاً قتال یا جہاد سے اعتقاد کا عمل ترک کرنے والوں اور باہم قتال کرنے والوں کو ارشاد الہی "ذات طائفان"۔ "ان المؤمنین یقتلوا"

میں مومن کہ تھی ہے تو اس طرح مقدم یعنی اعمال کا ایمان کی حقیقت میں داخل ہونا اور ایمان کا جزو حقیقی ہونا بھی باطل ہے، پھر یہ بات بلا شک کی ہے کہ مذکورہ چاروں درجہ اول کے حقیقت ایمان کا جزو ہونا بھی کرتے ہیں، لہذا یہ لامی صرف مشرک اور کفار کے خلاف ثابت ہیں، گے جو عمل کو حقیقت ایمان میں داخل کرنا کہ عمل کو ایمان سے خارج قرار دینے میں ان محدثین اور فقہاء کے خلاف یہ دلیل ہرگز حجت نہ نہیں ہوگی

اعمال کو ایمان کا جزو ہونا ماننے میں، بایں معنی کہ ترک عمل کی وجہ سے بندہ حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جس پر عذاب دائمی سے نجات کا سبب ہے بلکہ ایمان کامل سے خارج ہوگا جس پر جہنم میں دخول اولیٰ کا سبب ہے۔

قوله: فلهذا مقامات الالفاظ قائم اگر بفہم رہے تو افعال سے اسم ظرف سے اور اس کا معنی ہوتا  
 یقام علیہ الدلیل ہے اور اگر بفہم نہ رہے تو غائی مجرّد کا مصدر سے اور اس کا معنی ما یقوم علیہ الدلیل  
 ہے دونوں صورتوں میں مراد مسئلہ ہے جس پر دلیل قائم کی جاتی ہے اور دلیل قائم ہوتی ہے۔  
 قوله: وقد سبقتم تشکلات المذنبات الا ما سبق میں مسبق کے قول والکبدۃ فیہ تخرج  
 العبد المؤمن من الایمان کے تحت اعلان کے جزو ایمان ہونے پر مستزکی کردہ دلیل اور اس کے جواباً  
 گذر چکے ہیں لیکن شارح نے مجازاً تفسیر پر مستزاج تشکلات کا اطلاق کیا ہے۔

الضم الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص ما مرانه القدح في القبح الذي يمتنع حله  
 المحرم والادعاء: وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة  
 الصدق في تصورات بالاطاعات او تركب المعاصي فقد بقه باق على حال لا يتغير فيه  
 اصلاً ولا يات اليه التعلل زيادة الايمان محموله على ما ذكره ابو حنيفة في انهم كانوا  
 امنوا بالجملة ثم باق في فرض بعد خوف وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصل  
 انه كان يزيد في زيادة ما يجب به الايمان، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه  
 وفيه تعذر الاختلاف على تفاصيل الفرائض، فكان في غير عصر النبي عليه السلام والايمان  
 واجباً جبالاً فيما علم اجالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا يخفى ان انما تصحى الزيادة  
 المحتمل، وما ذكره من ان الاجمال لا يخط عن درجته فانها هي في الايمان ما علم الاجمال  
 وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصلها انه  
 يزيد في زيادة الايمان لما اذا عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال، وفيه نظر لان حصول  
 مثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلاً، وفيه المراد  
 زيادة شدة واثبات قوة وضياء في القلب، فانه يزيد بالاعمال ويفقد بالاعمال  
 ومن ذهب الى ان الاعمال جزو من الايمان فقبول الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا  
 قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان وقال بعض  
 المحققين لانهم ان حقيقة الصدق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تفاوت  
 قوة وضعف الفاعل بان تصدق احكام الامة ليس كصدقات النبي عليه السلام ولهذا  
 قال ابراهيم عليه السلام: ولعن من يطعن في علي.

**ترجمہ**

اور دوسرا مسئلہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی، ہر جہاں اس پر



نہیں ہوتا کسی دینی کا، احتمال تو ظن میں ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ کوئی ضروریات دین کی دل سے تصدیق کرے تو جاسے وہ طاعت ہر عمل کرے یا سکاں کا ارتکاب کرے۔ اس کی خبریں بخار باقی ہے اس میں کسی قسم کی تخریب نہیں۔  
 مذہبات کی زیادتی سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور نہ ماحول دیر سے اس میں کمی ہوتی ہے جو لوگ ایمان کے کو فیض ہونے کے قائل ہیں۔ وہ ان باتوں سے استدلال کرتے ہیں جو ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ شارح رحمہ اللہ علیہ نے اپنے قول دلائل الدیانت علی زیادۃ الایمان کہے ہیں اس کے میں جو ب دے ہیں۔ پہلے جو ب جوام ابو حنیفہ کی طرف منسوب ہے یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی ہر گز کرنے والی بات میں مومن بن کے اعتبار سے ایمان کا زائد ہونا واجب ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ حضرات صحابہ نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں جو وہ اللہ کے پاس سے رائے تصدیق کر کے ایمانی طور پر ایمان لائے تھے۔ پھر اس کے بعد کے بعد دیگر فرشتے ان کو دے رہے تھے۔ تو یہ فعل پر ایمان دے تھے مثلاً تو ان کی فریفت بادل ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ لہٰذا وہ ان کی فریفت ایمان ہوئی تو اس کی تصدیق کی۔ مگر انہوں نے ایمان دیا تو ان کے پاس سے لائے تو اس کی تصدیق کر کے ایمان لائے۔ اس لیے آپ کے بعد کے زمانہ میں ایمان یعنی صاحب دین ایمان میں زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تو مومن ہر سے اعتبار سے ایمان میں بھی زیادتی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس پر سننا حج بہ اشکال وارد کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی فرشتے پر مطلع ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ کوئی شخص تمام برائے ملکہ صلیح نہیں ہوتا جس میں فرشتے پر مطلع ہو کر اس پر ایمان لائے آتا ہے۔ پھر کچھ اور فرشتے کا سے عہد ہے اس پر بھی ایمان لایا ہے۔ اس لیے مشہور ہو سکتا تھا کہ جب آپ شخص نے دل سے اس بات کی تصدیق کی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایمان دے گا تو اس نے اپنے ہر جو وہ اللہ کے پاس سے لائے تو اس کا ایمان وہ دھن دھن وریات دین پر متعلق ہو گیا۔ اب اس پر اہل مذاہر زیادتی نہیں ہو سکتی۔

شارح نے اپنے قول دلائل الدیانت بموجب احوال انوار میں مشہد کو یہ دلائل ہر ایمانی طور پر ضروریات دین میں کسی کی تصدیق کر کے بعد جب سے نماز کی فریفت پھر رکۃ کی فریفت کا بعد ایمان کی فریفت کا علم ہوا۔ تو ہر ایک پر تفصیلی ایمان لانا اور مستقل طور پر ہر ایک کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ اور یہاں تفصیلی ایمان ہر زیادتی سے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی بہ قلوب ایمان ایمانی کے زائد اور دود کامل ہے۔ کیونکہ ایمان ایمانی کا متعلق ایک ہے۔ یعنی معراج ادب الغیب علیہ السلام۔ اور ایمان تفصیلی کا متعلق بہت چیزیں ہیں۔ نماز ہے۔ رکۃ ہے۔ روزہ ہے۔ حج وغیرہ وغیرہ۔

اور مسبق میں جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان ایمان تفصیلی کے درجہ سے کتر نہیں ہے تو اس سے مراد

یہ ہے کہ نفس ایمان کے ساتھ متعقد ہونے میں دونوں یہ امر ہیں: (۱) یعنی کہ جس طرح تفصیل طور پر ایمان ایک  
عقل کی تصدیق کرنے والا سامنہ ہے، اسی طرح اعلیٰ طور پر جمیع مایا و غیر الہی صلیہ لام کی تصدیق کرنے والا بھی  
ہوئے ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ایمان کی زیادتی ہر دلت کرنے والی آیات میں ایمان کی زیادتی سے اس  
کے امتثال کی زیادتی مراد ہے اور امتثال کی زیادتی آزمائش کی زیادتی سے ہوگی کیونکہ ایمان تصدیق ہے  
اور تصدیق عزم ہے اور عزم کیفیت نفسانی ہے۔ البتہ بعض عزم ہیں تو ان کے ساتھ سے ایمان عرض ہے اور  
کے نزدیک عرض کا ہونا خود امتثال کے ذریعہ ہے۔ یعنی عرض وجود پیدا آنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ اور  
اگلے آن میں اس کا امتثال پیدا ہو جاتا ہے۔ بھروسہ بھی نہ ہوتا ہے اور اگلے آن میں وہ مراد امتثال پیدا ہوتا  
ہے۔ بھروسہ بھی نہ ہوتا ہے اور اگلے آن میں اسے امتثال وجود میں آتا ہے۔ علیٰ اقلیہ اس کو جس  
کے ایمان کو جتنا زیادہ نہ ہو کہ اس کا ایمان پر جتن زیادہ اس کا تواتر دور و دراز ہوگا۔ بے گناہی  
کے ایمان کے امتثال ہوں گے۔ مرسل کا یہ ایمان میں زیادتی سے مراد ایمان پر ثبات اور دوام ہے جو  
ایمان کے امتثال کی زیادتی کو مستلزم ہے۔

ایمان کے اعلان کی زیادتی کو اسکر مہر ہے۔  
اس جو ب پرستار سے یہ اشکال کیا ہے کہ مشق کے لئے جوئے کے بعد اس کا منسل پیدا ہونے کو اس شخص  
میں زیادتی نہیں کہہ سکتا جیسے ہر کام کو کہ وہ بھی عجزی ہونے کے سبب عجز و مشال کے ذریعہ  
جانی سے گھبراہٹ کا اس کے اشک پیدا ہونے سے سوا میں کوئی زیادتی نہیں ہوتی۔

تقریباً جواب کا حاصل ہے کہ آیات مذکورہ میں ایمان کی زیادتی سے تصدیق کی زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ ایمان کی حقیقت ہے بلکہ اس کے ثمرات مثلاً قرب قلب اور فریضہ الحق اور دل میں اس کے نور کی زیادتی مراد ہے۔ کیونکہ اعمال صالحہ سے دل میں ایمان کا نور بڑھتا ہے اور صالحی سے گھٹتا ہے۔ یہ تین جوابات ایمان کے زیادتی کو قبول کرنے والی آیات کے لئے ان لوگوں کی طرف سے جن کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتا۔ اور ان حضرات کے برہنہ ہو لوگ اعمال کو ایمان میں داخل ہاتے ہیں ان کے نزدیک اعمال سے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرتا ہے اسی وجہ سے ہم روزی اور ان کے علاوہ جن مفکرمیں نے کہا کہ ایمان کے کمی و بیشی کو قبول کرنے والے کرنے کا سلسلہ اعمال کے جزاء ایمان ہونے اور نہ ہونے کی شرع ہے مومن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں بلکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے جو یقین کے درجہ کو پہنچتی ہوتی جو ان کے نزدیک ایمان کی و بیشی کو قبول نہیں کرتی گی کیونکہ کسی و بیشی کا تقاضا دل میں ہوتا ہے۔ یقین میں تفاوت نہیں ہوگا اور جن کے نزدیک اعمال ایمان میں داخل ہیں ان کے نزدیک اعمال سے کم و بیش ہونے سے ایمان بھی کمی و بیشی کو قبول کرنے کو

اور میرا مذہب جن محققین یعنی صاحبہ موافقہ لڑائی عضد الدین کا ہے۔ وہ ایمان کی حقیقت تصدیق کو قرار دینے کے باوجود کہتے ہیں کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ تصدیق کی تصدیق کو قبول نہیں کرتی جبکہ اگر جسور کہنے لیں، بلکہ تصدیق میں قوت اور ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہو اسے کہہ کر گمراہی بات یقینی ہے اگر اذیت کی تصدیق میں کی تصدیق کے برعکس بلکہ یہی کی تصدیق فری ہے اور اس کے مقابلہ میں اگر اذیت کی تصدیق ضعیف ہے اور قوت و ضعف کے اعتبار سے تفاوت ہوئے ہیں کی وجہ سے جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے احیاء و موت کی کیفیت دکھانے کی درخواست کی اور اللہ تعالیٰ نے پوچھا: "اؤنہ یوموت" تو جواب میں ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: "بلن" و لکن بطعن قلبی، یعنی ایمان اور تصدیق حاصل تو ہے لیکن پھر بھی دیکھنا چاہتا ہوں تاکہ تصدیق کی نیا دلی حاکم ہو۔

بقي عليها بحث آخر وهو ان بعض المتأخرين ذهبوا الى ان الايمان هو معرفة الله تعالى وانه على فائدة الايمان الكتاب كقولهم انؤمن بالله محمد عليه السلام كما كانوا يقرنون بناءهم مع القطع بكفرهم بعدم التصديق واللات من الكفر ان كان يعرف الحق والى ان كان يتكبر عاذاً واستكباراً قال الله تعالى ووجدوا بها واستيقظوا لنفسهم فمنها من بياض الفؤاد بين معرفة الله كما واستيقظوا بين التصديق بها والعقائد بها ليصح كون الثاني ايضاً تاديباً الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديقات عبارة عن ربط النفس على ما علمت اختياراً مخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المتصدق وذلك ايضاً عليه ويجعل راسماً لبيانات تجلوا في القلب فانه لما يحصل به كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة الشئ الذي هو جرم وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديقات هي ان النفس بالنسب باختيارها تصل الى المخبر حتى يوقع ذلك في القلب من غير اختيار له يمكن تصديقاً وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانه اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشكنا في انهما بالامانة او انفي انهما اقيم ليرهان على ثبوتهما الذي يحصل له هو الاذعان والقبول تلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم بالاثبات والالحاق نعم يحصل تلك الكيفية بكون الاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان ويمكن هذا هو المراد بكون





اعتقاد کے ساتھ جتنا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے اور گو کہ تصدیق کے کسی اور اعتقادی ہونے سے بھی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معرفت تو بغیر جذبہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں اس عقلی معرفت کا جو اقصیٰ درجے کے ساتھ حاصل ہو۔ تصدیق ہونا نام ہے اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ اس میں جو ہائے نچلے جس کو ناسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں اور منکر موانع کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا نہیں۔ اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تمسب و انکار کے علامات پر ان سے ہر ایک وجہ سے ہوگا۔

**تشریح** ایمان شرعی کی حقیقت کے بارے میں اس بات تک چار مذاہب بیان ہو چکے ہیں جہل مذہب یہ تھا کہ ایمان تصدیق یا تمسب اور ان کا مجموعہ ہے۔ اور سب مذاہب یہ تھا کہ ایمان نقد عقلی نہیں ہے۔ اقارب باللسان ایمان کے دنیوی احکام کے جوہر کے لئے شرط ہے یہ دونوں مذاہب تکلیفیں ایمان و سنت کے تھے۔ تیسرے مذاہب عبور محمدی درائنات کے علاوہ فقہاء و متزلزل اور خوارج کو تھا کہ ایمان نقد اور انکار اور عقل کا مجموعہ ہے اور چوتھے مذاہب کہ میر کا تھا کہ ایمان فقط انکار کا ہے۔

ان چار مذاہب کے بیان سے ذرا غور کرنے کے بعد اب شارح طبر الرحمہ ہاتھیان مذاہب بیان کر رہے ہیں جو بعض قدر یرکاب ہے۔ وہ یہ کہ ایمان لفظ اور اس کے رسول کی معرفت کا نام ہے۔ شارح رحمہ اللہ علیہ نے اس مذاہب کے بطلان پر عمل دہن سنت کے اجماع کا دعویٰ کیا ہے اور بطلان کی دو دلیلیں بھی ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہو تو ان کتاب مومن ہونے کیونکہ انہیں رسول کی معرفت حاصل تھی وہ انہی کتابوں میں مذکور ہی آخرازم کی علامتوں کی وجہ سے جانے تھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَخْرَجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ۔ ان کے بعد ان کے رسول کو معرفت حاصل ہونے کے تصدیق نہ پاسے جانے کی وجہ سے ہم ان کے کافر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ ایمان معرفت کا نام نہیں۔ دوسری دلیل یہ کہ کفر میں سے بعض ایسے تھے جنہیں حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر و عداوت کی وجہ سے وہ نکار کرتے تھے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ۔ ترجمہ۔ آل فرعون نے معجزات حق کا انکار کیا مگر دل سے وہ ان معجزات کے حق ہونے کا یقین رکھتے تھے۔ کفار فرشتہ بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے چنانچہ اسی جہسوں میں اعتراف بھی کرتے تھے مگر تکبر و عداوت کی وجہ سے ماننے نہیں تھے۔

اس سے معلوم ہو کہ ایمان کے لئے معرفت کافی ہے اور امتیقان۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔  
 قولہ: فلا بد من بيات المعرفة انما اور جب بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کے لئے معرفت اور امتیقان  
 کافی نہیں۔ بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے، تاہم شراح معرفت و امتیقان اور اعتقاد کے  
 درمیان فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ انہی تصدیق و اعتقاد کا بیان ہو اور اول یعنی معرفت و امتیقان کا  
 بیان نہ ہوتا، بحث ہو جائے۔

حاصل فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے، اسی وجہ سے اس پر بندہ ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔  
 دراصل حالیکہ بات قطعی ہے کہ ثواب کا مستحق حتمی فعل پر ہی ہوتا ہے اور تصدیق کے اختیاری ہونے  
 ہی کے سبب اس کو زائد احادیث قرار دیا گیا۔ اور عبادات بھی اختیاری ہیں ورنہ شروع بندوں کو اس  
 کا مکلف نہ بنانا برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً غیر اختیار  
 طور پر لگا کسی چیز پر پڑی جس سے اس چیز کے نگرانی کرنے یا چھو ہونے کی معرفت حاصل ہوگئی۔  
 قولہ: هذا ما ذكره بعض المحققين انما یعنی تصدیق و معرفت کے درمیان فرق بیان کرنے  
 کے سلسلہ میں وچرچہ کچھ میں نے ذکر کیا ہے۔ اور بعض محققین نے جو ذکر کیا ہے دونوں کا حاصل ایک ہی نکلتا  
 ہے کہ تصدیق کسی اور اختیاری ہے برخلاف معرفت کے کہ بعض وقت وہ غیر اختیاری طور پر بھی حاصل  
 ہو جاتی ہے۔

قولہ: وهذا مشكل الا تصدیق کو اختیاری کہنے پر شرائط ایک اشکال ذکر کر رہے ہیں کہ تصدیق ایمانی  
 جیسا کہ پہلے بیان کر چکے ہیں واجب تصدیق منطقی ہے اور تصدیق منطقی علم کی دوسروں میں سے ایک قسم ہے۔ تو  
 تصدیق ایمانی بھی علم کے اقسام میں سے ہوئی۔ اور علم کیفیات انسانیہ میں سے ہے جو غیر اختیاری ہیں۔ انفا  
 اختیاریہ میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ہمیں دو چیزوں مثلاً عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے  
 واسطے میں شک ہو تو ہم کہ نسبت ثبوتی ہے اس عالم حادث ہے یا دوزخ کے درمیان نسبت سلبی ہے  
 اور عالم حادث نہیں ہے۔ پھر جب دلیل بیش کی مانتی ہے اور کہا کہ اسے کہ احاطہ متغیر و حکم متغیر  
 حادث۔ تو اس دلیل سے ہمیں عالم اور حدوث کے درمیان نسبت کے ثبوتی ہونے یعنی عالم کے حادث  
 ہونے کا اذعان اور قبول حاصل ہوتا ہے اور عقلاً اس بات پر اتفاق ہے کہ جو علم و اذعان دلیل و برہان  
 سے حاصل ہو وہ غیر اختیاری ہے اگرچہ دلیل قائم کرنا اختیاری فعل ہے۔ جیسے کہ رویت یا بغیر غیر اختیار  
 فعل ہے۔ اگرچہ کچھ کا کھانا اور اس کو حرکت دینا اختیاری ہے۔ بہر حال جب دلیل و برہان سے حاصل ہو  
 والا اذعان غیر اختیاری ہے تو تصدیق بھی غیر اختیاری ہوئی۔ کیونکہ تصدیق اور حکم و ارشادات اللہ تعالیٰ

ان سب الفاظ کے اذعان ہی مراد ہے۔

قولہ: غم تحصیل تک انکیضہ لہذا احتکام مذکور کا جواب ہے۔ حاصل جواب یہ ہے کہ تصدیق کے اختیاری ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس کو حاصل کرنے کے جو سبب و ذرائع ہیں وہ بندہ کے اختیار میں ہے۔ مثلاً قدرات کو ترتیب دینا، وقت داند کو اس کے دخل کرنے کی طرف مصروف و متوجہ کرنا موانع کو دور کرنا، دشمنوں کے عقوبت دینے کی جو شرطیں ہیں ان شرطوں کی رعایت کرنا، سب کام بندہ کے اختیار میں ہیں، اور انیضہ سے کہ ایمان حاصل کرنے کا طریقہ و ذریعہ فعل اختیار ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ایمان کا تکلف نہیں کیا ہے۔

قولہ: فلا تکلف لغير فہذا اور تصدیق کو حاصل کرنے کے سلسلہ میں معرفت کافی نہیں اسی بنا پر کہ مکلف کو ہر شخص کے دل میں جو ضمیمہ ہو گا وہاں پر ناخیر غیباری طور پر آجائے تو ایمان نہیں کہہ سکتا بلکہ ایمان کے سب کام تکلف ہو گئے مگر تصدیق سمفیع جو اس لئے کہ معرفت و بغیر کسب اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے جیسے کہ اوپر گذر چکا۔

قولہ: انفسہ بلایم الخ ایک موانع تصور کا جواب ہے۔ سوال مفرد یہ ہے کہ تم نے معرفت کے ایمان ہونے کا کھنکھاس وہ جس سے انکار کیا کہ وہ بغیر اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اگر کسی کو اللہ و رسول کی معرفت اور یقین کسب و اختیار سے حاصل ہو تو یہ معرفت ایمان کہلائے گی۔ مگر خداوند پروردگار اور علی رضی اللہ عنہ یہ کہتا ہے کہ معرفت ایمان نہیں ہے کیونکہ جو صحیح ہے۔

جواب کا یہ اصل یہ ہے کہ جو یقینی معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہو گئی وہ تصدیق ہی کہلائے گی اور ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت پیدا ہو جائے گی جس کو تسلیم اور فارسی میں گرد و غبار سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ تصدیق و ایمان سے وہ کیفیت ہی مراد ہے۔ اور نگاہ اور غماز کا ہر کو ایسی معرفت کا حاصل ہونا تسلیم نہیں جو کسی اور اختیار ہی ہو۔ بلکہ انھیں اضطراری معرفت حاصل ہوگی۔ جس کی بناء پر ایمان کی معرفت کو ایمان نہیں قرار دیا گیا۔ اور اگر کفار کو ایسی معرفت حاصل ہو، ان کو ایمان نہ کہلائے جو کسی اور اختیار ہی ہونے کے سبب تصدیق ہو تو پھر ان کو کافر قرار دیا ان کے کفار با انسان اور عناد و کبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر مصر رہنے کی وجہ سے ہے کیونکہ میں تصدیق کے ساتھ انکار اور تکذیب کی علامات ہوں۔ ایمان کے اس میں اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

والایمان والاسلام واحداث الاسلام هو الخبوع والافتقاد بسمعت قسویل  
الاحکام والادعائ بھا وذات حقیقة التصدیق علی ماسر، وفيینہ قولہ عقلی



سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں مراد لیجئے اور شیخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انھوں نے دونوں کا ساتھ کر لیا ہے۔ ہر نام اولیٰ ہے باہمی معنی کو دونوں میں سے ایک دوسرے کے برابر ہو، مفہوم خودی کے اعتبار سے اسی دو مراد نہیں لہے۔ جب تک کفار علیہ السلام کو رسد کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی الٰہ اور نورانی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الٰہیت کے ساتھ سہمہ شدہ ہوا اور فروتنی کرنا ہے اور امر دینی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا تو ایمان باعتبار حکم کے اس نام سے عدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں معنی نہیں ہوں گے۔ درجہ تقاربانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کو کیا حکم ہے جو موسیٰ ہے اور سیدھی ہے یا سلم ہے اور موسیٰ نہیں ہے۔ سوائے دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے۔ بے شک ہے ورنہ اس کے قون کا بطلان ثابت ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "وَقَالَتِ الْيَهُودُ آمَنَّا بِمَا نَزَّلْنَا" تو سوا و لکن شولوا اسناداً ایمان کے بغیر اسلام کے بنے جانے کے سلسلے میں صحت ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معترض ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا۔ اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صحت کا ہر فرمان برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا حفظ کرنے کے درجہ میں ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر اسلام ہے کہ تو ان بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور نماز، زکوٰۃ اور رمضان کے روزے رکھئے اور زکوٰۃ مستحبات رکھئے تو بیت اللہ کا حج کرے۔ یہ بھی بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے شعرات اور اس کی علامات یہ ہیں جب کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے۔ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز اور زکوٰۃ اور دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور فقہیت میں سے جس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی شہادت کچھ ذرا عرش نہیں ہیں ان میں اعلیٰ الاطلاق اللہ کہنا ہے اور دلی تکلیف وہ چیزوں کو دینا سے ہے ہدایت ہے۔

**تشریح** مجہود اہل الصفت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں باہمی معنی کے دونوں کے درمیان تسادد ہے ہر موسیٰ مسلم ہے اور ہر مسلم موسیٰ ہے۔ اس دعوے پر ہر مذہب نے دلیل پیش کی کہ اسلام کے معنی خصوصاً یعنی سر تسلیم خم کرنا اور انقیاد یعنی اس کا مقبول کرنا اور ایمان

ہے اور یہ حضور اور انبیاء کی تصدیق سے اور نصرت میں ایمان ہے۔ لہذا اسلام میں ایمان سے اور ایمان  
 و اسلام کے ایک پورے کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ **فَاخْرَجْنَاهُمْ مِنْ قُلُوبِهِمْ**  
**مِنْ اٰمُوْمِيْنَ** فَاَوْجَدْنَا قُلُوبَهُمْ غَيْرَ مَبِيَّتٍ **مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ** اور ترجمہ: تو مومنوں کی قلوبوں میں پھینکنے  
 میں انہیں غم سے سب کو ہم نے نکل جانے کو پناہ تو ہم نے ان ہستیوں میں کوئی بھی مومن نہیں پایا اس لئے ایک مسلم گھر  
 کے دروازہ بند کر دیا ہے کہ اگر آپ کا مسلم ہے تو اسے خدا جل جلالہ تعالیٰ سے غافل نہ رہے اور اچھل بیٹھ نہ  
 اٹھائے۔ اور اس آیت میں اشارہ ہے کہ جو کچھ ہے یعنی مسلمانی کا منشی مذہبی کی منشی سے ہونے کے بعد  
 ہوا کہ منشی یعنی مسلم گھر کا منشی مراد بھی مراد نہیں ہے۔

قولہ: **وَبَايَعُوْهُ** تو یہ بھی ایمان اور اسلام کے ایک حصہ کی دلیل ہے۔ اصل یہ کہ شرع میں  
 یہ بات صحیح اور درست نہیں ہے کہ کسی کے متعلق کہا جائے کہ وہ ایمان سے اور مسلم نہیں ہے۔ یا کہ وہ  
 اور مومن نہیں ہے اور جب ایسا کہتے ہیں تو یہ ضروری ہو کہ سب مومن مسلم ہو۔ ہر مسلم مومن ہو۔ چنانچہ  
 اور اسلام دونوں کا مصداق ایک ہو۔ ہر مومن کو ان کے عقائد سے غائب و محجب المصداق جس کو تساوی  
 کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی اور معنی مراد نہیں ہے۔ چنانچہ مراد اخذ و حسب المعلوم نہیں جس کو ترداف  
 کہتے ہیں۔ اور جس نے ترداف کا لفظ کیا ہے اس نے بھی اتحاد و حسب المعلوم مراد نہیں یا اتحاد و حسب  
 المصداق یعنی تسادی مراد یا علیہ صاحب تصدیق الخ یعنی نے ایمان اور اسلام دونوں کو مومنوں  
 کہنے کے لئے ہر ایک کا ایک الگ مضموم مراد کیا اور جب ہر ایک کا مضموم جدا کا ہو گا تو ترداف کہاں رہے  
 ترداف تو اتحاد و حسب المضموم کا نام ہے اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابو العین کی مراد ترداف سے  
 تسادی ہے۔ اور متاخر کے کلام سے بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور اسلام کے اتحاد سے ان کی مراد دونوں کے  
 درمیان تفرق نہ ہونا ہے بلکہ معنی کو ایک دوسرے سے جدا نہ ہو۔ بلکہ جہاں ایک صادق آئے وہاں  
 دوسرا بھی صادق آئے جس کو تساوی کہتے ہیں اتحاد و حسب المضموم مراد نہیں لیا ہے جس کو ترداف  
 کہتے ہیں۔

قولہ: **اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنََكُمْ** الخ ایان ہو تصدیق اللہ تعالیٰ سے لیکر خلق

بطاعت قولہ تکمیل صاحب کفایہ کا کلام ہے۔ ماضی میں شارح نے فرمایا تھا کہ شیخ کے کلام سے  
 یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایمان اور اسلام کے توہر کی اپنی مراد لی ہے اتحاد و حسب المضموم مراد  
 نہیں لیا جس کو ترداف کہتے ہیں۔ اب صاحب کفایہ سے کلام سے اس کی تائید پیش کرتے ہیں۔ صاحب

کفایہ نے کہا کہ ایمان اللہ تعالیٰ کی اس کے احوال و نواہی میں تصدیق کرنے کا نام ہے اور مسلم  
 اس کی اوجہیت کے سامنے حضور اور انبیاء کا نام ہے اور یہ حضور و انبیاء اللہ تعالیٰ کے امر و

کو قبول کئے اور اس کی تصدیق کے بغیر چاہیں ہوگا اور امرِ دینی کی تصدیق ہی ایمان ہے۔

معلوم ہوگا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا تو پھر دونوں میں مصلحت کے اعتبار سے تقابلی طور پر جو کچھ نزدیک کے نزدیک اور جیزوں میں تقابلی طور پر مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر مروجہ اور متحقق ہو سکے۔ بہر حال جب دونوں کے درمیان مصلحت کے اعتبار سے تقابلی نہیں ہے تو پھر دونوں مصلحت کے اعتبار سے متحد ہوں گے جو سون ہوگا وہ مسلم بھی ہوگا اور جو مسلم ہوگا وہ سون بھی ہوگا اور اسی کا نام تسادیق ہے اور اگر کوئی تقابلی دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان بغیر اسلام کے اور اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے، یعنی ایسا نہ کہہ سکتے کہ ایک شخص سون ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور سون نہ ہو تو ہم اس کو چھین گئے کہ بنا ذرا ایسے شخص کے لئے کیا حکم ہے جو سون ہو اور مسلم نہ ہو یا مسلم ہو اور سون نہ ہو پس اگر ایک کے لئے یہ حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو نہ وہ ٹھیک ہے نہیں وہ ایسا حکم ثابت نہیں کر سکتا اور اگر ایک کے لئے ایسا حکم ثابت نہ کر سکتے جو دوسرے کے لئے ثابت نہ ہو۔ تو پھر اس کا تقابلی دعویٰ غلط ہے۔ یہاں تک صاحبِ کفایہ کا کلام تھا۔

فان قيل قلنا: لا خلاف انما اعتراض کا تعلق صاحبِ کفایہ کے قول فلا يتقاضيان سے ہے۔ آیت مذکورہ جو اسد کے کچھ لوگوں کے ہاں ہے جو فقہ کے زمانہ میں مدینہ آئے تھے انہوں نے اپنے کے تابع میں منافق نہ طور پر سنی دلی میں کفر معترف کئے ہوئے انہوں نے کفر ٹھہرایا تھا اس میں تین اہلِ عراب سے جو جو اسد سے تعلق رکھتے تھے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام کا اثبات کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اسلام بغیر ایمان کے متحقق ہو سکتا ہے اور شیئین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر متحقق ہونا ہی تقابلی ہے۔ لہذا صاحبِ کفایہ کا یہ کہنا کہ دونوں متقابلی نہیں ہیں، کیونکر صحیح ہوگا۔

جواب کا اصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے متقابلی ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے متحقق نہیں ہوگا اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام مخوی ہے جس کے معنی انقیادِ باطنی اور تصدیقِ قلبی کے بغیر ظاہری تابعداری کر لینا ہیں۔ در تقابلیہ کے انقیادِ باطنی کے بغیر مرنِ فقیہ و ظاہر ہی ایمان نہیں ہوگا جیسے تصدیقِ قلبی کے بغیر شریعتیں کا حفظ ایمان نہیں۔ وہ آیت کا معنی یہ ہوگا کہ تہم بظہر تصدیقِ باطنی کا وجود نہیں، ہاں یہ کہو کہ ہم نے سال کی صحت میں ظاہری نرمان برداری رضیہ کر لی ہے۔

قولہ: فان قيل قوله عليه السلام: انما يؤمن من كان مسلماً، ایک ہونے اور دونوں کے متقابلی تقابلی نہ ہونے پر اعتراض ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس حدیث میں جو حدیث جبریل کے نام سے منقول

ہے جب حضرت جبرائیل علیہ السلام نے آپ سے اسلام کے بارے میں پوچھا تو آپ نے اسلام کی تفسیر اقرار کیا۔ تب دین و دواعیٰ سے فرمایا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام ازاد و آزادانہ اور اعمال کا مجموعہ ہے بلکہ ایمان کی حقیقت تصدیق تھی ہے تو دونوں کے درمیان مغایرت ثابت ہوئی۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق تھی ہے ورنہ حدیث جبرائیل میں آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی عبادات و عبادت میں ہیں چنانچہ ازاد و آزادانہ علمت ہے اسلام کی اور ایمان و احیاء اسلام کے ثمرات ہیں جن میں عزت جب تلبیہ عبد العیسٰی کا منہ سے نکلتا ہے اس کی خدمت میں آیا تھا اور آپ نے ان سے ایمان کے بارے میں پوچھا یہ انھوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول پر سے زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے ایمان کی تفسیر بھی اقرار یا نہ سنا دین اور ان کے فرمائی، حالانکہ ایمان ایسا صفت و البرکت ہے جس سے کسی کے نزدیک بھی ایمان کی حقیقت پر اور خوشی ہو جیسا کہ ایک مشہور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا: اَلْاِيْمَانُ اَوْفَى وَ سَبْعُونَ مِثْقَلَةَ ذَرَّةٍ قِيلَ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَ اَحَدًا تَحْتَ الْاَذَى عَنْ اَسْفَرُوْنَ۔ اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کو قول و عمل محمدیہ پر قرار دیا ہے کہ قول میں اقرار یا استہادہ ایمان کی علامت ہے اور عمل اس کے ثمرات ہیں۔

وَ اِذَا وَجِدْتُ الْعِبَادَ الْقَصِيْدَةَ وَالْاَقْرَبَ مَحَلًّا لِّكَ يَقُوْلُ اَنْ مَوْحِنٌ حَقًّا تَحْتَ الْاِيْمَانِ عِنْدَ وَلَا يَبْقَى اَنْ يَقُوْلُ اَنَا مَوْحِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ حَاسِلٌ لَا فَتَنَ اَنْ كَانَ مُشْكًا فَهُوَ كُفْرًا بِحَالِهِ اَوْ اِنْ كَانَ لَدُنَّ دَنِيٍّ وَ اَحَاكُمُ الْاِسْمُورَانِ مُشْتَبِهٌ: اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْ لَشَيْءٍ فِى الْعَاقِبَةِ وَ لَمَّا نَ لَا ذِي الْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ، وَ لَتَنْتَرِ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَوَّلَ التَّبَعِ عَنْ تَوْكِيدِ نَفْسِهِ وَ اَلْاَعْجَابُ بِحَالِهِ فَالَاوَلَى تَرْكُ مَا نَزَلَ، يَدْعُو بِالشَّكِّ وَ لَتَنْتَرِ اَقَالِ لَا يَبْقَى حَقٌّ اَنْ يَقُوْلَ لَا يَجُوزُ اِنْ شَاءَ اِذَا لَمْ يَكُنْ لَشَيْءٌ فَلَا مَعْنَى لَقِيْ لِحُجُوْرَةِ كَيْفٍ وَ تَذَهَبُ الْبَيِّنَةُ كَثِيْرَتِ اَللّٰهِ حَقِّ الصَّحَابَةِ وَ اَنْ يَبَيِّنَ، وَ لَيْسَ هَٰذَا امْتِنَانٌ قَوْلُهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَنْ الشَّيْبَابُ لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْكَسْبِيَّةِ وَلَا مِمَّا يَتَصَوَّرُ بِشَاءِ عُلْيَا فِى الْعَاقِبَةِ وَ لَمَّا نَ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَوْكِيدُ الْمُنْكَرِ اَوْ اَعْجَابُ، وَ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ مَشْرُوعًا اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَ تَذَهَبُ هَٰذَا لِحَقِّقِمْ اَنْ اَنْ الْعَاصِلُ الْعَبْدُ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصَدِّقِ اِنْ اَلَّذِيْ بِهِ يُخْرَجُ عَنْ: تَكْفُرُ كُنْتَ اِقْصَدِيْ فِى نَفْسِهِ قَابِلٌ لِنَشْأِ الْوَضْعِ وَ حَصُوْلُ التَّصَدِّقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمُنْتَرِ اَلْبَيِّنَةُ يَقُوْلُ تَعَالٰى اَوْ لَشَيْءٍ هُمْ



المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشيئة الله

**ترجمہ** اور جب بندہ سے تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ سن صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر میں ہوں اس سے ایمان کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہ ہر سب میں اس میں انشاء اللہ

مومن ہوں اس لئے اگر انشاء اللہ کہ ننگ کی وجہ سے ہے تو کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تو ہم امور اللہ کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے کے حال میں ننگ ہونے کی وجہ سے یا

اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے یا اپنے ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ ہر ننگ کو وہیم دینا ہے اسی پر موقوف

لئے ہر ضعیف زمانہ لا محذور نہیں رہتا یا اس لئے کہ جب ننگ کی وجہ سے ہو تو یہ ننگ ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جبکہ یہ بہت سے صفت کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور یہ

انما مومن ان شاء اللہ کہنا بخدا سے قول ان شاء اللہ انشاء اللہ کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ مستحبات کسی اور اختیار ہی افعال میں سے نہیں ہے اور ان چیزوں میں سے ہے جن پر آمندہ یا فی رہنے کا تصور

کو حاصل ہے اور یہی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ کہنا اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تھکرت قول انما مومن ان شاء اللہ کے مثل ہے اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل

ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے بلکہ تصدیق فی نفسہ عبادت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے اور عذاب سے نجات دلائے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ حقانے

کے ارشاد اولئک ہم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے

**تشریح** ایمان کے باب میں انشاء یعنی انشاء اللہ کہنے اور انما مومن ان شاء اللہ کہنے کے جواز اس کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ انشاء مستحب ہے اور

انما مومن حقاً کہنا مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا کہ بندہ کے اندر جب تصدیق الہی اور اقرار الہی موجود ہو تو ایمان متحقق ہے اور اس کے لئے انما مومن حقاً کہنا

سے اور انما مومن ان شاء اللہ کہنا سب میں نہیں کیونکہ اگر انشاء اللہ کہنا ننگ کی وجہ سے ہے تب تو یہ کفر ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا رویہ اختیار کرنے اور تمام سورت کو اللہ کی مشیت کے حوالہ

کرنے یا فی الحال ایمان میں ننگ ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ انجام میں ننگ کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ ایمان کے اندر اپنے سے بندہ کسی وقت مومن نہیں یا انشاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

کے اندر اپنے سے بندہ کسی وقت مومن نہیں یا انشاء اللہ کہنا اللہ کے ذکر سے برکت حاصل کرنے کی

غرض سے ہے۔ عجیبہ ذہن تہود کی دعا ہے اسلام علیہم اہل الدیارات المومنین والمسلمین  
وان ان شاء اللہ بکلم لا محقون۔ اس دعا میں انشاء اللہ کہنا حق ان کے ذکر سے برکت حاصل کرنے  
کی غرض سے ہے کیونکہ ایک شاپک دان مرکز مردوں سے ملنا چاہی ہے۔ بالانشاء اللہ کہنا اپنے آپ کو پاکیزہ  
کھینچے اور اپنے حال پر خود پسندی سے بروہت اور ستیزاری ظاہر کرنے سے لئے ہے قویہ چارہ دعوہ جواز بھی  
پھر بھی مستند کو ترک کرنا ہی اولیٰ اور مناسب ہے کیونکہ یہ ایمان میں شک ہونے کا وہم دلائل سے اور کیا  
لئے کہ ترک شتاء اولیٰ سے دھب نہیں مصفہ نے لاینبیٰ کہا یعنی انا مومن ان شاء اللہ کہنا  
مستحب نہیں یہ نہیں کہا کہ تم نہیں۔ اس لئے کہ جب ایسا کہنا شک کی وجہ سے نہ ہو بلکہ اوپر ذکر کردہ وجوہ  
جواز میں سے کسی وجہ سے ہو۔ تو ناجائز ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور کیسے ناجائز ہو سکتا ہے جبکہ بہت  
سے سلف حق کریم اور تابعین جواز کے قائل ہیں۔

قولہ: ولیس هذا حق قولک۔ انو ایمان کے باب میں انشاء یعنی انا مومن ان شاء اللہ  
کہنے کے عدم جواز پر صاحب جہاد نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ انا مومن ان شاء اللہ کہنا مستحب  
انشاء اللہ کہنے کے مثل ہے اور اس بات میں شک کی غمناک نش نہیں کہ شنی محل حکام سے قویٰ طرح اولیٰ  
بھی ہیں ہے۔ شادیج رحمہ قد علیہ نے جواب دیا کہ دونوں کلام یکساں نہیں ہیں۔ اول اس لئے کہ شتاب  
کسی ائمہ اختیار نہیں۔ جبکہ ایمان اور تصدیق کسی اور اختیار ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شتاب کا زوال  
یقینی ہے اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا جبکہ ایمان پر بقہ و تصور ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ شتاب اعمال  
صالحہ میں سے نہیں جس پر آدمی فخر کر سکے اور غلبہ اور خود پسندی میں مبتلا ہو۔ برطانیہ ایمان کے کہ وہ  
اس اعتبار سے ہے۔ اس کی وجہ سے آدمی خود پسندی میں مبتلا ہو سکتا ہے بلکہ انا مومن انشاء اللہ  
کہنا بھارت ذل انما ازلہ حق ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ کیونکہ ایمان اور زہد اور تقویٰ سب ہی  
کسی اور اختیار میں ہیں۔ جن پر آنکھ بھی باقی رہنا مقصود ہے۔ اور میں کی وجہ سے آدمی خود پسندی کا  
فکار ہو جائے تو جس طرح زہد اور تقویٰ میں اشتہا بالاجماع جائز ہے اسی طرح ایمان میں بھی اشتہا  
جائز ہوگا

قولہ: وذهب بعض المحققین الایمان سے باب میں اشتہا کہ جائز قرار دینے کے سلسلہ  
میں بعض تحقیق کا مدار ہے۔ یہ ہے کہ نفس خدائی جو بندہ کو کفر سے نکال دے وہ فوجہ کو حاصل ہے لیکن  
تصدیق فی نفس شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے کیونکہ اس پر جماع سے کہ حضرات انبیاء کی تصدیق  
ازادیت کی تصدیق سے اقویٰ اور استند ہے وہ بحث اس سے پہلے گذر چکی ہے اور اس تصدیق کا

کا حصول و عذاب سے نجات دلائے ورنہ ہے جو یقیناً وہی تصدیق ہوگی جو مردہ تک بالی سے جس کی طرف اشارہ خداوندی "اولئک ہم المذنبون حقاً" درجہ عذاب و عفو و مغفرت و رزق کو یہ میں اشارہ ہے۔ وہ اللہ کی مشیت میں ہے اور اس سے عبارت سے استغنا یعنی انا موسیٰ ان شاء اللہ کہنا بزرگوں کا اور اس صورت میں اس کا سنی انا موسیٰ کا منکر تا جہان شاء اللہ ہوگا۔ اور اس کے جزا میں مشیر کی تمنا نش نہیں۔ بلکہ اس سنی میں استغنا کو ترک کرنا یہ بزرگوں کا۔

وَمَا تَقُولُ عَنْ بَعْضِ الْأَشْغَاةِ أَنْ يَصِحَّ أَنْ يَقَالَ الْأَمْرُ مِنْ أَنْ سَأَلَ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنْ تَقُولَ أَنْ الْعَبْدَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفَرِ وَالْعُسَاةِ وَالشَّقَاةِ بِالْخَالِصَةِ حَتَّىٰ أَنْ الْمَوْحِثِ الْعَبْدَ مِنْ مَا عَلَى الْإِيمَانِ وَأَنْ كَانَ طَوْلَ عَمْرٍو عَلَى الْكَفَرِ وَالْعُسَاةِ وَالْكَافِرِ الشَّقَاةِ مَا عَلَى الْكَفَرِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَأَنْ كَانَ طَوْلَ عَمْرٍو عَلَى التَّصَدِيقِ وَطَوْلَ عَمْرٍو عَلَى الْكَفَرِ يَبْقَىٰ فِي حَقِّ الْبَطْلِ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ وَيَقُولُ غَيْرُ الْمَلَكِ الْمَعْدُومِ مِنْ بَعْدِ بَقِيَّةِ بَطْنِ أَمَّةٍ وَاشْتَقَىٰ مِنْ شَقِيٍّ فِي بَطْنِ أَمَّةٍ أَشَارَ فِي بَطْنِ أَمَّةٍ ذَلِكَ يَقُولُ وَالْمَعْدُومِ قَدْ تَقَرَّرَ بَانَ بِرَدِّ بَعْدِ الْإِيمَانِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَالشَّقَاةِ قَدْ بَعْدَ بَانَ بِرَدِّ الْكَفَرِ وَالْعُسَاةِ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاةِ دُونَ السَّعَادَةِ وَالْإِيمَانِ وَهَمَامِ صَفَا اللَّهُ تَعَالَى سَاعَاتِ السَّعَادَةِ تَكُونُ السَّعَادَةُ وَالْإِيمَانِ تَكُونُ الشَّقَاةُ وَلَا تَقْبَلُ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى صَفَاتِ الْعَامِلِينَ أَنْ اللَّهُ يُمْ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْخَوَافِ وَالْحَقِّ أَنْ لَا خِلَافَ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ أَنْ أَرَادَ بِالْإِيمَانِ وَالْعُسَاةِ مَجْرَدِ حَصُولِ الْمَعْنَى فَهُوَ حَاصِلُ فِي الْحَالِ وَالْإِيمَانِ مَا يَتَوَسَّلُ عَلَيْهِ النِّجَاةُ وَالْشَّقَاةُ فَهُوَ فِي مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا تَقْبَلُ بِحَصُولِ فِي الْحَالِ فَتَقْبَلُ بِالْحَصُولِ رَدِّ الْأَوَّلِ وَمِنْ تَوَسَّلَ إِلَى الْمَشِيئَةِ أَرَادَ التَّحَالِي.

**ترجمہ** اور جب بعض اشعار سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور نہ صحیح کہ ان مومن ان شاء اللہ کہا جائے اس بناء پر کہ ایمان و کفر اور سعادت و شقاوت میں اعتبار ظاہر کا ہے حتیٰ کہ مومن سعید و کافر ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگرچہ ظہر کفر و عدم حقیقت یہ کہ ہو اور کافر شقی رہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ ظہر و تصدیق اور طاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و حکمان من الکافرین میں ہر ایسے کے حق میں ہے۔ ورنہ علی السلام کے ارشاد المسحوق من سعد فی بطن امہ و الشقی من شقی فی بطن امہ میں تو اس نے یہ کہہ کر اس کے اہل کی طرف اشارہ کیا کہ مسکین بھی شقی ہو رہا ہے۔ بایں طور کہ محاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جائے۔ بایں طور کہ کفر کے بعد ایمان لے لے۔ اور غیر سعادت اور شقاوت پر

جو تائبہ ذکر سعاد اور اشقاء پر عائد کہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی نیکوین سعادت اور اشقاء کے معنی نیکوین شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ تقدیر عملی حوادث نہیں ہو سکتا اور معنی یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان اور سعادت کے معنی معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور آخرت مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں۔ تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جب نے مشیت کے سبب دیکھا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

## تشریح

بعض اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور کفر اسی طرح سعادت اور شقاوت کے سلسلہ میں اعتبار قائم کر کے جی کہ مومن سعید دینی شخص ہے جس کی موت ایمان پر ہوتی ہو اگرچہ عمر بھر وہ کفر اور مصیبت میں مبتلا رہا ہو اور کافر مشقی شخص ہے جس کی موت معاذ اللہ کفر پر ہوتی ہو اگرچہ وہ عمر بھر ایمان اور طاعت پر رہا ہو۔ اور خاتمہ کے بارے میں ہندہ کو کچھ خبر نہیں کہ ایمان پر ہوگا یا نہیں۔ بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے۔ اس لئے انا مومن ان شاء اللہ کہنا درست ہے۔ مانتے نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ سعید بعض دفعہ مشقی ہو جاتا ہے۔ باہر طور کہ وہ ایمان لائے کے بعد غلوۃ اللہ مرتد ہو جائے۔ اسی طرح مشقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ باہر طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور مصیبت میں مبتلا رہنے کے بعد طاعت اور عبادت کرنے لگے۔

قولہ: والفقیر الخ۔ تو یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سعید کے مشقی ہونے اور مشقی کے سعید ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر لازم آتا ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہے اور اللہ کی صفات میں تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ سعادت اور شقاوت ہندہ کی صفت ہے اس میں تغیر ہو سکتا ہے اور اللہ کی صفت تو ہر حال میں نیکوین سعادت اور اشقاء یعنی نیکوین شقاوت ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا۔ ایک شخص کے ساتھ کسی صفت اسعاد کا تعلق ہو جاتا ہے اور کبھی صفت اشقاء کا جس طرح ایک ہی شخص کے ساتھ کبھی احیاء کا تعلق ہوتا ہے اور کبھی اموات کا۔ باہر ہر صفت نیکوین میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ قولہ: والحق انہ لا خلاف الخ یعنی حقیقہ اور شافعیہ کے درمیان اختلاف حقیقی نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان سے اس کی حقیقت یعنی تصدیق و انزال کا حصول ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے۔ اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جس پر آخرت کی نجات مرتب ہوتی ہے یعنی ایمان قائمہ تو وہ اللہ کی مشیت میں ہے۔ ہندہ کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ تو جس نے اس کے حصول کا یقین ظاہر کرتے ہوئے "انا مومن"

حقاً کہ اس نے اول معنی کا ارادہ کیا۔ اور میں نے اشک شکیف پر معلق کرتے ہوئے ان امور میں  
ان شافانہ کہا۔ اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

و فی الزمان الرسل جمع رسول علی فکوری من الرسل المذہبی مغایرة العبدین اللہ وین  
ذوی الالباب من خلیفہ لیزیر بن جندبہم فیما تقررت۔ وقد عفو الله عن مفاہیجهم من  
والآخر وقد عرفت معنی الرسل والنبی فی حدیث کتاب حکمتہ ای مصلحتہ وبعث  
حسبہ فی هذا المذہب فی ان الرسل واجب۔ یعنی واجب علی من یبذل عقل  
ان قضیۃ الحکمۃ فقتضیہ فیہ من الحکمۃ والمصالح ونبی ہستہما کما رعت النبیۃ  
والبراہمۃ ولا یمکن یستوی طرفہما کما ذهب الیہ بعض المتکلمین۔ و فی اشارۃ  
وشوع الرسل ویکافیہ وظروف ثبوتہ و توجید فیہ من اللہ۔ یعنی اللہ  
وقد ارسل اللہ نساء من الخلق لیسیرا وایاتہ وبعثہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن  
بالحیۃ والنور۔ وکما ذکر فی حدیثہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن  
معا لا طریق العقل الیہ وان کمال فیما اشارہ فی حدیثہن لایاتہن لایاتہن  
ویمینت نفس ما یجوز ان الہد من امور الدنیا والدین ذلکہ توفیق خلق الخلق  
وان راعی فیہما الخواب والاعتدال وقد بین احوالہما وظروف اوصول الی احوال  
والاحتراز عن الرئی ما لا یمتنع فیہ العقل۔ وکذا خلق الاجسام المتعدۃ والمتنوعۃ  
ولم یعجز یفعل فی الخواص الاستقلال بعد فہم۔ وکذا جعل اللہ ایاہما ما  
فی ممکنات لا ظروف۔ و الخیر ما یصلح لایاتہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن  
لا تظهر للعقل لایاتہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن لایاتہن  
مصلحتہ فی ان من فضل اللہ ورحمتہ ارسل الرسل لایاتہن لایاتہن لایاتہن  
تعالی وما ارسلنا الا رحمتنا لمن ین.

ترجمہ

اللہ مکتبہ مصنف اور مترجم ہے۔ رسولوں کو بھیجے میں۔ رسل رسول برزخ انھوں  
کی جمع ہے۔ رسالت سے مشفق ہے اور رسالت کے معنی انھوں کی ذوی العقول  
مخلوق کے درجہ کا سفیر اور نمائندہ ہوتا ہے۔ اگر اس کے ذریعہ لوگوں کی جو دنیا کا ارادہ ہے  
دنیا اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ارادے سے عقلمند فاعل ہیں اور ان کا ذکر اب میں  
رسول اور نبی کا معنی ہے۔ اور اس میں سن بات کی طرف اشارہ ہے کہ اوس الی رسل واجب

لیکن وجہ فی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ باتیں سن کر حکمت اور بصورت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں  
 حکمتیں اور عقلیں ہیں اور منع نہیں ہے حیات کہ سمجھ اور بڑا سمجھتے ہیں اللہ ممکن بھی نہیں کہ اس کے  
 دونوں جانب برابر ہوں جیسا کہ بعض مفکرین کا مذہب ہے پھر معذرت رحمۃ اللہ علیہ نے ارب  
 کے وقوع اور اس کے فائرے در طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی جانب اشارہ کیا  
 کی رسل ثابت ہے چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے ان لوگوں کی طرف  
 جان اور طاعت والوں کو جنت اور نواب کی بات سنانے کے لئے اور کفر و عصیت والوں کو  
 جہنم و عذاب کے لئے سن لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی  
 طریقہ نہیں اور اگر ہوگا بھی تو نظر حق سے ہوگا جو انکا دکا ہی کو سب سے اور لوگوں سے وہ بیان کرے  
 رائے سے وہ دنیا کی ایسی بات جن کی تعین ضرورت تھی اور ان تک رسائی اور ثبات سے متحرک  
 کا طریقہ یہی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے یہی طریقہ اللہ نے نفع بخش اور مضر رسالت تمام  
 پیدا کئے اور انہیں جاننے میں مقبول اور اس کو کافی نہیں بنایا یہی طریقہ بعض ایسے قند دار کھے جو ممکن  
 ہیں ان کے دلوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں اور بعض واجب یا مستحب  
 جو عقل کو محسوس نہیں ہوتے مگر مسلسل غار و شکر اور کامن بحث کے بعد اس طرح اگر انسان اس میں  
 لگ جائے تو اس کے اکثر کام کاج ٹھپ ہو کر رہ جائیں تو ایسے باتوں کو بیان کرنے کے دموں کو بھیجا  
 اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جب کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ نبی! ہم نے دنیا جہاں دلوں پر ہرگز  
 کرنے کے لئے آپ کو رکھ کر بنایا ہے

**تشریح** ایہا سے سمجھتے ثبوت رسالت کا آغاز ہوتا ہے رسالت کا معنی رسالت ہے اور رسالت  
 کا معنی ایک جانب سے دوسری جانب یعنی پہنچانے میں واسطہ ہونا ہے مگر یہاں رسالت  
 کا مفہوم صحت معنی نہیں بلکہ اللہ و رسول کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا ساتھ ہونا  
 ہے رسالت کا یہ معنی ہونا کرنے میں شائع کا اشارہ ان لوگوں کی تردید کی جانب ہے جو کہتے ہیں  
 کہ حیوانات کی ہر نوع کے لئے خواہ وہ ذوی العقول ہوں یا غیر ذوی العقول ان ہی کی جہل میں سے رسول ہیں  
 اور ذیل میں مذکور اگر وہ "ان صلاۃ اللہ علیہم والصلوٰۃ علیہم والصلوٰۃ علیہم کرتے ہیں

قاضی عیاض نے اپنی کتاب شفاء میں ان لوگوں کے قول کی بڑے مشدد وجہ سے تردید کی ہے اس  
 لئے کہ اس قول کی بنیاد پر کہے اور خیر رکھا بھی نبی اور رسول ہونا لازم آتا ہے اور آیت میں اللہ  
 یعنی گردہ میں در گردہ سے انسانی گردہ مراد ہیں اور ان رسالت سے مراد اللہ تعالیٰ اور اس کی ذوی

مخلوق کے درمیان پیدا کا سفیر اور واسطہ ہونا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ اس بندہ کی سعادت اور فوسط سے دنیا اور آخرت سے متعلق ان احوال و مسائل میں پیش آنے والے بندوں کے شکوک و شبہات کا ازالہ کرے۔ جن کے انداک سے ان کی حقیقت ظاہر ہیں۔ اسی بنیاد پر معصوم نے فرمایا کہ ارسال رسول میں بڑی حکمت اور جبریل کے بہت فائدے ہیں۔ مثلاً جن امور کی معرفت میں عقل الہی کافی ہے۔ جبے و جوہر یاری علم ہادی و غیرہ ان امور میں رسول کی سعادت سے طاقت پہنچتا۔ ورنہ امور میں عقل الہی کافی نہیں ہے ان امور رسول کے ذریعہ ان کی مدد کرنا۔ اور ان دواؤں اور غذاؤں کے ففع اور نقصان کو رسول کے ذریعہ جاننا۔ اگرچہ جس تجربہ کے ذریعہ جاننے کے لئے حد یاں چاہئیں۔ نیز زہریلی غذاؤں اور دواؤں کا تجربہ خدا سے حاصل نہیں۔ اسی طرح ہم عقل میں افراد انسانی کو ان کی استعداد کے مطابق کامل بنانا اسی طرح سے اعمال حسنہ کی طرف لوگوں کو راغب کرنے کے لئے اطاعت گزار بندوں کے قلوب کی تفصیلات اور اعمال سب سے لوگوں کو دور رکھنے کی غرض سے نافرمان بندوں کے عقاب کی تفصیلات جان کرنا وغیرہ بے شمار فوائد و مصالح ہیں اسی لئے مستر جو اللہ تعالیٰ پر مصلح معبود کے وجہ کے قائل ہیں۔ ارسال رسول کو اللہ تعالیٰ پر روا جب کر دیتے ہیں۔ باہم مانی کہ اس کا ترک محال ہے اور اللہ تعالیٰ پر مصلح معبود کے وجہ کی نفی اور اس کی دلیل ماسبق میں گذر چکی وہاں دیکھ لیا جائے۔ ورنہ تریہ یہ بھی ارسال رسول کو واجب کہتے ہیں مگر ایسا بعضی نہیں کہ اس کے ترک پر اللہ تعالیٰ قادر نہ ہوں۔ جیسا کہ مستر لکاز مذہب ہے بلکہ باہم مانی کہ عادت البسیہ ارسال رسول کے متعلق جاری ہے۔ اس لئے حکمت اور مصلحت ارسال کے وقوع کو ترجیح دیتی ہے اگرچہ اس کا ترک بھی جائز ہے اور ترک ارسال پر اللہ تعالیٰ قادر ہے۔

باتریدیم ازادو دیا کہتے ہیں کہ وجہ اس اللہ ہے علی اللہ نہیں ہے۔ اور تفسیر ارسال رسول کو مال قرار دیتے ہیں۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارسال بمعنی رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے یہ کہنے پر موقوف ہے کہ میں نے تم کو رسول بنایا۔ وہاں بات کا یقین کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی یہ فرمایا ہو۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی جن کا کلام ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرمادیں جو اللہ کا کلام ہونے پر دلالت کرے۔ یا یہی علم عباد فرمیں۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فرشتہ وحی جبرائیل اگر جسم ہے تو مجر حاضر نہیں سے ہر ایک کو دیکھتا چاہئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور اگر مجر دعن جسم ہے تو مجر دعن الجسم کا دیکھا ہر ایک کے لئے ممکن ہے۔ اور بغیر دیکھے رسول کس قدرت یقین کر سکتا ہے کہ جو آواز سنائی دے یہی ہے وہ جبرائیل کی آواز ہے البیس کی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رویت کا خالق اللہ سبحانہ تعالیٰ نہیں۔ وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر دیں اور دوسرے

سے پوشیدہ رکھیں اور براہِ مہر ارسالِ بریل کو محال نہیں کہتے کیونکہ بعض براہِ حضرت آدم اور حضرت  
برائیم علیہما السلام کی نبوت کے قائل ہیں، مگر کہتے ہیں کہ رسول کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ رسول جو احکام  
لائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے موافق ہوں گے ایسی صورت میں آدمی خود ہی ان پر  
عمل کرے گا۔ رسول نہ لائے گا، یہ بھی یہ حضرات عقل ہوں گے ایسی صورت میں انھیں رو کر دے گا اگر  
ان کو رسول لائے تو پھر رسول کی کوئی حاجت نہیں۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کے حسن و قبح کی معرفت میں عقل کافی نہیں ہے  
اس لئے ان کا حسن و قبح بتلانے کے لئے رسول کی حاجت ہے۔ اور جو براہِ راست خود کا مذہب یہ ہے کہ  
ارسالِ بریل ممکن ہے یا نہیں عقل اس کی جانب وقوع کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ بعض ارادۃ الہی کی  
وجہ سے جانب وقوع کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال عقل یا غرض نہیں ہیں۔ وہ جو کما  
چاہتے ہیں بغیر کسی غرض اور حکمت و معلومت وغیرہ بغیر کسی دلی اور باعث کے کرتے ہیں۔

مثلاً رحمت اللہ علیہ نے باوجود اشعری ہونے کے اپنے قول "ولا یسئلک سے جہودات" کو  
کے مذہب کی نفی کر کے اس مسئلہ میں براہِ مذہب کی طرف رجحان ظاہر کیا ہے۔

تو یہ "لہ اشاد الخ" یعنی مصنف نے اپنے قول "وقد اودع اللہ فی وقوع ارسالی کی طرف  
اور اپنے قول "مبشورین منہ" دینِ مبینہ کے لئے "فانہ ارسالی کی طرف اور اپنے قول "وایکم  
بالمحجزات الخ" سے رسالت کے طرفی ثبوت کی طرف اور اپنے قول "اول الانبیاء آدم الخ" سے  
ان بعض حضرات کی نفی کی طرف اشارہ کیا ہے، جن کی رسالت ثابت ہے۔

قول: "رسلاً من اللہ الخ" الی البشر فرما کر اکثر کے اعتبار ہے۔ ورنہ اہل حق کا مذہب یہ ہے کہ  
جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن اور پشردوؤں کے رسول تھے۔ مگر الی البشر ہی بشر سے عام  
بشر اور ہیں اس لئے ارشادِ الہی "اللہ یصلی علی من یشاء من الملائکۃ ورسلاً" سے اعراض ہار نہیں ہوگا  
کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بھی رسول بنایا ہے تو پھر حضرت خلیفۃ المسیح علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ نے  
کہ ملائکہ عام انسانوں کے اعتبار سے رسول نہیں ہیں۔ بلکہ انبیاء و بشر کو اللہ کا پیغام پہنچانے کے  
اعتبار سے رسول ہیں۔ حاصل یہ کہ وہ رسول الی عامۃ البشر نہیں ہیں بلکہ رسول الی انبیاء و البشر ہیں۔  
البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جذبات رسول ہوئے ہیں یا نہیں۔ بعض نے ارشادِ الہی "سواء  
معبود الجن والانس" اللہ جانکدام رسول متکلم سے استدلال کرتے ہوئے کہا کہ جنات میں  
بھی رسول ہوئے ہیں کیونکہ منکم کی صیغہ خطاب جن و انس دونوں کو شامل ہے اور بعض کو





العقل لا يتألف في حصول العلم القطعي كاعتناء بان جعل احد لم يقلب ذهبا مع امكان  
في نفسه فكذلك انهما يحصل العلم بصدق بعوجب العادة لانها احد طرق العلم  
كالجبر، ولا يقدر في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى وكونها  
لا لغرض المقصدات او كونها تصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما  
لا يقدر في العلم الضروري بحوارقة الشاا امكان عدم الحوارقة للشارب معني انه لو  
قد ر علمها لم يلزم منه محال.

**ترجمہ** اور غارق عادت سمجرات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ ہی جمع ہے اور معجزہ  
ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہتھ پر مسکریں کو بخود اور علیج کرنے کے وقت ایسے انداز پر  
ظاہر ہو جو مسکر کو اس کا شل پیش کرنے سے باہر کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعہ تائید نہ  
ہوتی تو اس کے قوت کو قبول کرنا، حیب نہ ہوتا۔ اور دہلوی رسالت میں سہی جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا۔  
معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریق پر اس کی سہائی کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔  
طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سہائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفس ممکن ہے  
اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھر کے جمع میں یہ دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا  
رسول ہے۔ پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں تمہاری قوم اپنی عادت کے خلاف، اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھ بیٹھوں۔  
پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو جمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سہا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو  
جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا ذہب ہونا بھی ممکن ہے۔ کیونکہ ممکن ذاتی معنی جو عقلی علم قطعی حاصل ہونے  
کے متناقی نہیں ہے، جیسے ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ اٹھ بار سو نہیں ہو گیا ہے۔ ہاں جو اس کے فی  
نفسہ ممکن ہونے کے کو اس طرح بہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سہا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا  
اس لئے کہ جو اس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے۔ اور اس علم کے حصول میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف  
سے ہونے کا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے کا ذہب کی تصدیق کے لئے ہونے کا قیود وغیرہ  
احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا۔ جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے  
کا امکان مضر نہیں ہے۔ ایسا معنی کہ اگر اس کا گرم نہ ہونا فرض کریں جائے تو اس سے کوئی محال بھی  
لازم نہیں آئے گا۔

**ترجمہ** جب اللہ تعالیٰ کسی کو نبوت اور رسالت سے مشرف فرماتے ہیں تو اس کو دو چیزیں  
عطا فرماتے ہیں۔ ایک تعلیم اور دوسری تائید، تعلیم تو اصل نبوت ہے اور تائید

دیں نبوت ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسالت اللہ قائلے اور نبیوں کے درمیان ایک  
 طرح کی معادلت ہے اور پیغمبر کے لئے کوئی شان استقامت ہی ہونا ضروری ہے جس سے اس کا پیغمبر و رسول  
 ہونا معجز ہو جائے۔ نیز خود نے اپنے رسولوں کے ہاتھ پر اپنی قدرت کے ایسے کرشمے اور نشان  
 ظاہر فرمائے ہیں جن کا انسانوں سے صدور اور ظہور عاقل و معال ہے۔ جس کے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم  
 ضرورتاً حاصل ہوتا ہے کہ جن کے ہاتھوں پر یہ نشان ظاہر ہوئی ہیں وہ اللہ کے رسول ہیں اور اپنے  
 دعویٰ رسالت میں کچھ نہیں۔ کیونکہ یہ نشان تو قدرت بشارت سے بالا اور ہر مرتبہ غیر تائید خداوندی کے  
 کسی بشر سے ان کا ظاہر ہونا محال ہے۔ اور خود معجزہ کے وقت مدعی رسالت کی سہولت کا علم دہائی ہے  
 بالمشافہت کہ انہی نشانوں سے اپنی عادت کا ذکر کر رہے ہیں کہ نبیوں کے ہاتھ دیکھنے والوں کے دل میں دلیرانہ کمال کا  
 غرور و کبر پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ ظہور ہوا کر بھی لوگوں کو درحقیقت مدعی ان کمال کا علم ہوا جو دماغ میں ہونا ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ  
 جیسے لوگ انھیں دیکھتے ہیں ان کو اس قدر ہوا کہ وہ ہر اور چیز کو ان کے ہاتھ پر کرنے کا علم کر رہے ہیں۔ ہوا  
 کہے کہ اگر میں آپ کا پیغمبر ہوں تو آپ میری عادتوں کے خلاف ہیں جس سے میں خود  
 اپنے درمیانے۔ اور بادشاہ ایسا کہ ہے تو لوگوں کو اس شخص کی ایسے دعوے میں ایمان کا علم ضروری ہوا کہ  
 حاصل ہونا نہ ملے گا۔ اگرچہ کاذب ہو بھی فی نفسہ ممکن ہے کہ کوئی ہو سکتا ہے کہ ہوا کا انہی نشان  
 مدعی رسالت کی تصدیق کے لئے نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کے لئے ہو۔ مثلاً یہ کہ ہر کرنے کے لئے کہ وہ اپنی  
 رعایا کے ایک فرد کی فداکش چوری کرنے سے اس قدر دل چسپی رکھتا ہے کہ اپنی حیثیت غریب کا بھی غلط  
 نہیں رکھتا۔ یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو۔ ان امکانات سے باوجود اس شخص کی کمال کا علم دہین  
 حاصل ہونا ناممکن ہے۔ اس لئے کہ امکان ذاتی بمعنی عقل کا عاجز قرار دینا علم قطعی حاصل ہونے کے معانی ہی  
 نہیں۔ جیسے احد پر ذکر ہونا ممکن الذات سے مگر یہ امکان ذاتی ہونے سے اس یقین کے متناقض اور  
 میں خارج نہیں ہے کہ وہ ہونا نہیں بنا ہے تو اس طرح معجزہ ظاہر ہونے کے وقت مدعی رسالت کی کمال کا  
 عادت الہی کے بموجب علم قطعی حاصل ہونا ہے۔ اس لئے کہ عاقل بھی حواس کی طرح حصول علم کا ذریعہ  
 ہے۔ سو جس طرح علم حسی یعنی حواس سے حاصل ہونے والا علم قطعی ہے۔ اسی طرح علم ہادی بھی قطعی ہے۔  
 قولہ دہی امر بخلاف الحاکم الخ امر خارج عادت کا ظہور اگر ممکن نہیں ہوتا کے الزام اور  
 تعزیر کے لئے ہوتا معجزہ ہے۔ اور اگر جس کے ہاتھ پر اللہ قائلے کا ہر فرما ہے۔ اس کی تشریف آوری  
 کے لئے ہوتا کہ راست ہے خواہ وہ شخص نبی ہو یا کوئی۔ اور اگر عام حواس سے ظاہر ہو جس کا وہی باغناصق ہوتا  
 مستور ہو تو معجزہ ہے۔ اور اگر کافر یا منافق سے اس کی طرف سے موافق ظاہر ہو تو مستور باغ

اور اگر اس کی غرض کے خلاف عاجز ہو تو ثابت ہے، جیسے سید کذاب نے ایک کانے شخص کی آنکھ پر  
دھبہ بھیر کر اچھی برقعے تو جو کچھ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔

ثولہ: ولا یفعل احدکم منکم نوت، معجزہ کے ذیل نوت ہونے پر متعدد مشابہات درج کئے ہیں۔  
مثلاً جو سب سے کم عمری رسالت کے وقت پر اللہ تعالیٰ کا معجزاتی عادت کا اعتبار اس کی تصریح کے لئے  
ہو، یا تو اس لئے کہ قرآن و حدیث کے نزدیک اللہ کے فعل کی غرض نہیں ہوتی، یا اس لئے کہ جو سب سے کم عمر  
معجزہ اس مادی رسالت کی دماغ قیویت کا نتیجہ ہو، یا مخلوق کا امتحان مقصود نہ کرنا ہے، جب اس کے  
ذریعہ اس کی رسالت کی تصدیق ہے، حق کر کے کذب حق ہوتا، یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہو، جو کہ  
اس طرح کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل قبیح نہیں۔

مثلاً روح و مرتبہ شریعت نے ان سب حالات اور اختلافات کا ایک ہی جواب دیا ہے جس طرح آگ کو گرم  
ہو، لیکن بالذات ہونے کے باوجود یہ امکان ذات آگ کے گرم ہونے کے عرقی میں مہرج نہیں، اسی  
طرح مذکورہ بالا اقسام ذات باوجود ممکن، لذت ہونے کے ظہور معجزہ کے رشتہ مدلی رسالت کی سببی کا  
موقوف چھل ہونے میں مہرج و مہرج نہیں۔

اقول الانبیاء و اکدم و آخرہ محمد علیہ السلام، اما النبوة آدم علیہ السلام ذی الذکر  
الان علی اللہ قد اخرج فی مع اعظم بانہ لہ تکرر فی زمانہ نبی آخر ذہبیا و احی  
لا غیر و صحت المسئلة و الاجماع، فانکار نبوتہ علی ما نقل عن البعض یكون کفرا،  
واما النبوة محمد علیہ السلام فلا تنافي فی النبوة و اظهر المعجزة، و اما ما دعوى النبوة  
نقد علم بانقرا و اما اظهر المعجزة فلو جزم احدہما اللہ اظهر کلام اللہ تعالیٰ  
و بتحدی بہ، بلقاء مع کمال ملاقاتہ، فوجزوا عن و ارضتہ باقصر سورة منه  
حقا لکلمہ علی ذلک حتی خافوا بہم جہنم و اعرضوا عن امارتہ بالحق و اذ  
المعارضة بالسیوف و لم یقل عن احدی منهم مع قولہ الذی ادعی الانبیاء بشیء مما  
یل اشہر، و ذلک لانه قطعاً علی انہ من عند اللہ تعالیٰ و علم بہ صدق دعوی النبی  
علیہ السلام علیما عادیا لا یقدر فیہ شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما هو شأن  
سائر العلوم العادیة و تأنیہا، لہ نقل عنہ من الامور المخارفة للعادة ما یلحق بہ  
امشترک منہ اعنی ظهور المعجزة حد استوار، و انکانت تفاصيلہا آحاداً، کتجاء  
علی وجود حاتم و ہی، و مذکورہ فی کتب التبیح.

## ترجمہ

اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بہر حال آدم کی نبوت و کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرتے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کی تائید کا

یعنی ہونے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہ تھا تو پھر امر و نہی وحی کے ذریعہ تھا۔ اس کی سند اور احادیث سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا اندازہ کیا کہ جن سے مقول ہے کہ کفر و کفر با محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا اس لئے ثابت ہے کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مجرمانہ ہر با بہر حال نبوت کا دعویٰ کیا تو وہ تو اس سے معلوم ہوا ہے اور یہاں مجرمانہ فرمانا تو درجہ سے ثابت ہے ایک قریب ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا منہل پیش کرنے کا نام بغاوت کو ان کے کہاں بلاغت کے باوجود صلح کیا تو وہ لوگ اپنے مرتبے کے باوجود اس کی ایک جھوٹی مسرت کے ذریعہ بھی اس کا مواضع اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خد میں ڈال دیا اور نہ بان و اعلا سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلوار سے (رنے پر آمادہ ہو گئے) اور پھر اور دعوے موجود ہوئے کہ باوجود ان میں سے کس سے ایسا کلام لانا مقول نہیں جو اس کا منہل ہو تو یہ اس بات کی قطع دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ السلام کی سچائی کا ہم عادی حاصل ہو گیا جس سے کوئی کھواستال عقلی مضرت نہیں ہے جبکہ تمام علوم ناریہ کا یہی حال ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے آنحضرت عادت امور مقول ہیں جن کا ذکر کتب میں یعنی ظہور مجروحہ و آثار کو پہونچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبار آحاد ہیں۔ جیسے کہ غزنی کہہ رہا ہے وجہ کی مخالفت اور حاکم کی مخالفت اور یہ امور کتب میں مذکور ہیں۔

## تشریح

حضرت آدم علیہ السلام کو اول الانبیاء فرمایا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم الانبیاء فرمایا۔ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر شروع رحمت اللہ علیہ نے یہ دلیل پیش کی کہ ان کی نبوت کتاب اللہ سے بائن و جہانیت ہے کہ کتاب اللہ میں ان کو امر و نہی کا مخاطب بنا گیا ہے۔ اس کی مثال ارشاد باری یا آدم مسکن انت و زوجک الجنة ہے۔ اور نبی کی مثال دلالت مقرباً هذا الشجر ہے۔ اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان کے زمانہ میں کوئی اور نبی نہیں تھا۔ اس لئے یہ سخاوت باطل ہے کہ کسی نبی کے ذریعہ ان کو یہ امر و نہی پہونچی ہو اس سے ثابت ہوا کہ یہ دعویٰ براہ راست ان کو رحمت کے ذریعہ کی گئی اور وحی نبوت کا خاصہ ہے۔ لہذا ان کی نبوت ثابت ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کو بھی اللہ تعالیٰ نے وحی فرمائی ہے اور اس وحی میں امر و نہی بھی ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے وادخلنا الی ام موسیٰ ان ارضیہ فاذا اخضرت علیہ فالتیہ

فی الیوم ولا تخاف ولا تحزنی اسی طرح حضرت مریم کو فرمایا اَوْھوئی الیسا یحزنی ولا تخف ولا تکلم  
محققین نے غور و فکر کی نبوت کا انکار کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق دینی نبوت کا فائدہ نہیں ہے بلکہ  
وہ دینی جو تبلیغ کے لئے ہو وہ نبوت کا فائدہ ہے اور نبوت کو مستزہم ہے۔ پس حضرت آدم کی دینی حضرت  
حوہ کو تبلیغ کے لئے تھی لہذا وہ نبی تھے اور اہم نبی یا حضرت مریم کی دینی تبلیغ کے لئے نہ تھی۔ کہنے والے  
ان کی دینی ان کے نبی ہونے کو مستزہم نہیں۔ دوسری دلیل حدیث ہے۔ چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوہریرہ  
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور سے پوچھا کہ پہلے نبی کون ہیں تو آپ نے  
فرمایا آدم۔ پھر اس نے پوچھا کیا وہ نبی تھے تو آپ نے فرمایا۔ نعم نبی۔ صحیح مسلم میں صاحب کلام  
نبی تھے۔ یعنی ان پر اللہ کا کلام بھیجنا کی شکل میں نازل ہوا۔

تیسری دلیل ان کی نبوت پر اہل سنت والجماعت کا اجماع ہے اور جو صلے اللہ علیہ وسلم کی نبوت  
کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کیا اور یہ بات قرآن سے معلوم ہوتی اور دلیل نبوت ہستی کی بھی  
فائدہ فرمایا۔ اور جو نبوت کا دعویٰ کیسے اور دلیل نبوت یعنی معجزہ نما ہر کیسے وہ عجیب ہے۔ لہذا آپ کی  
جس اس دلیل کا رد صرف مقدمہ یعنی معجزہ نما ہر فرما کر دلیلوں کے ثبات سے پہلی دلیل یہ کہ آپ نے  
ایک کلام نہیں کیا۔ و دعویٰ کیا کہ یہ اللہ کا کلام ہے جو معجزہ پر نازل ہوتا ہے اور اگر نہیں اس کے کلام الہی  
ہونے میں شک و شبہ ہوا۔ بہتاد یہ خیال ہو کر میں نے یاد جو دینی ہونے کے خود گھر رہے۔ تو تم اس کی  
ایک چھوٹی سی سورت کا مثل بنا کر دکھو۔ اگر تم ہادجو اپنی کمال بلاغت کے اس کا مثل نہ بنا سکو تو پھر  
یعنی کہو کہ یہ انسانی کلام نہیں ہو سکتا بلکہ خدا کا کلام ہے۔ چنانچہ وہ لوگ ہزار کوشش کے باوجود  
قرآن کی ایک چھوٹی سی سورت کا مثل چاہتے کرتے سے عاجز رہے جس کے قرآن کا معجزہ ہوا اللہ آپ کا معجزہ  
خدا ہر زمانہ ثابت ہو گیا۔ اور اظہار معجزہ کی دوسری دلیل آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت  
امور ہیں جن کا قدر مشترک حد و اثر کو چھو نہا ہوا ہے۔ اگرچہ وہ جزئی واقعات غیر واحد کے درجہ میں ہیں  
مثلاً درغزل اللہ نے فرمایا کہ آپ کو سلام کرنا۔ ہاتھ زل کا آپ سے شکایت کرنا۔ ایک غریب کہنے کا آپ کی  
برکت پر ہوا۔ و سلم یہ کہ دیا۔ انگشت ہمارے پانی کا جاری ہونا اور مسجد بنانا کا اس سے سبب ہونا  
و غیرہ۔ جیسے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور اہم عالمی کی سموات کے واقعات میں سے ہر واقعہ  
غیر واحد ہے۔ مگر ان کا قدر مشترک یعنی ہر واقعہ کا دلیل شجاعت یا دلیل قدرت ہونا حدیثی ترکو  
پہنچا ہوا ہے۔

وقد يستدل ارباب فجاءة بحجج قوية، ووجهين احدهما ما لو انزل من احوال قبل النبوة  
وحال الدعوة وبعد ثبوتها داخلات، العظيمة واحكامه العكسية وانما امره حيث تقدم  
الا بطلان ووقته بصحة الله في جميع الاحوال وثباته على حاله لذلك التحوّل بحيث  
لم تجد احداءه مع بشدة عداوتهم وحرصهم على النطق فيه مطعون ولا الى القدر  
فيه سبيلا، فان العقل يحجزهم بامتناع اجتماع هذا الامر في غير الانبياء وان جميع  
قائل هذا الحكم لا يفترون عليه، بل يعلم انه لا يفترون عليه، ثم يسهله ثلثا وعشرين سنة  
ثم يظهر دينا على ما شرع الله وان ينصروا على اعدائهم ويحيى آثره بعد موتهم  
الى يوم القيامة، وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم يكنى بهم ولا  
حكمت معهم، وبين لهم الكتب والحكمة، وعلمهم الاحكام والشرائع، واثم مكافئ  
الاخلاق، واكمل كثير من الناس في الغضائ العلمية والعملية، ونور اعمالهم  
بالايمان والعمل الصالح، واهل الله دينه عن الدين كله كما وعد ولا معنى النبوة  
والرسالة، موقفاً الاك

اورا اصحاب بصيرة آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال  
ترجمہ چھ ہیں جو فوراً سے ثابت ہیں۔ نبوت کے پہلے اور نبوت کے بعد قبلہ و دعوت کے وقت اور  
اس کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اعلان اور مبینی برکت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں  
آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے سجادہ سچے بیٹے جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ  
کی معصیت و مخالفت پر آپ کا اعتماد اور نظارت کے موقع پر آپ کا اپنے مال پر ناسیت قدم رہنا۔ یہ  
سب اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید  
حرص رکھنے کے باوجود ملحوظ رہی کا موقع ملا۔ اور آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا۔ اور سب انہیں  
آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں، اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات  
کے محال ہونے کا یقین کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرمادیں جس کے اوپر  
میں وہ حافض ہو کہ وہ خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کرے، اس پر جھوٹ یا نہ ہو رہا ہے۔ پھر اس کو تو اس  
تک جہالت دے، پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی  
کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور ذکر  
دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس

نکولی کتاب بھی زمان کے ساتھ علم و دانش، اردان کے سامنے کتاب اور محنت کو بے نشان کیا۔ اور انھیں احکام و مشرفی کی تعلیم دی اور مکارم خلائق کی تکمیل فرمادی اور بہت سے لوگوں کو طبعی اور علمی کمالات میں کامیاب بنادیا۔ اور دنیا کو بے حد علمی و صالح سے منور فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سادہ و آسان اور بے غائب فرمایا، جس طرح عمر کا وعدہ فرمایا تھا اور نبوت و رسالت کا جس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

**تشریح** پہلے دلیل سب کے کا مل کرنے کے بعد اس سے ہے دوسری دلیل مقلد (تہذیب کا مقلد) ہونے کے اعتبار سے ہے۔ کیونکہ شہر و اہل کے اندر لائے گات کا جمع ہونا اور ان کے اختلاف و کج مزاجیوں کے بغیر میں التفاتیہ طور پر بھیجے میں نہ جھگڑنے کا عادت امر ہے۔ اسی طرح قلیل عمر میں ایک جہلی دور میں خود کو غلامی سے آزاد کر کے اس کے ذریعہ پرستے نام میں انقلاب برپا کر دینا اور اس کو غلامی و مملکت میں مثالی بنا دینا بھی نہ ان عادت امر ہے جس کی نظیر پیش کرنے سے دنیا عاجز ہے۔

وَأَذَانُ ثَبَتَتْ تَبَوُّهُ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَعَلَامُ اللَّهِ الْمُنْزَلُ عَلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيَّاتِ  
وَأَنَّهُ مَجُوتٌ إِلَى كَافَّةِ النَّاسِ بِلِ نَبِيِّ الْبُحْرَيْنِ وَالْأَنْبِيَاءُ ثَبَتَتْ أَنَّهُ أَمْرٌ لَا نَبِيَّاءَ بَعْدَهُ  
لَا قَبْلَهُ وَلَا بَعْدَهُ بِالْعَرَبِ وَكَأَنَّ أَرْعَمَ عَشَرِ الْمَضَاهِي قَدْ وَرَدَ فِي الْوَدِيعَةِ نَزْلُهُ بِمِثْقَلِ  
بَعْدَهُ فَلَمَّا نَعِمَ كُنْهَ يَتَابَعُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَأَنَّهُ شَرُّ نَبِيٍّ قَدْ فَسَخَتْ فَلَا يَكُونُ  
الْبَيْتُ وَحْدَهُ وَنَصَبَ الْأَحْكَامَ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ لَا يَجُوزُ أَنَّهُ  
يَصِلُ إِلَى النَّاسِ وَنُزُولُهُمْ بِمِثْقَلِ يَدِهِ الْفَهْدَى لِأَنَّهُ أَفْضَلُ قَدَرِهِ أَوْفَى

اور جب آپ کا بی بی ہونا ثابت ہو گیا، اور خود آپ کا کلام درمیان پرنازل شدہ اللہ کا کلام  
 کہ جسے اس بات پر دلالت کرنا ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں، اور تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان  
 دونوں کی طرف منسوب ہیں تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری نبی ہیں، اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل عرب  
 ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں منیٰ علیہ السلام  
 کا نزول آیا ہے، ہم کہیں گے کہ ہاں۔ مگر وہ محمد سے، اللہ علیہ وسلم کی اتباع کرتے ہیں، کیونکہ ان کی شریعت  
 منسوخ ہو چکی ہے۔ تو انوں کے پاس وحی آئے گی اور وہ حکام کا مقصد کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول  
 محمد سے، اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوں گے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے، ان کی  
 امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتدار کریں گے، اس لئے کہ وہ افضل ہوں گے تو ان کی  
 امامت آئے ہوگی۔



## تشریح

مسئلہ ختمِ نبوت یعنی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت اور وحی کے سلسلہ کا ختم ہونا اور آپ کا آخری نبی ہونا قرآن اور حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں۔ ختمِ نبوت پر مدعیل قرآن میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابْنًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ اور حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد جس کو ابوہریرہ اور قریظی نے حضرت نوہیان سے روایت کیا ہے: ﴿الْعَلَّامَةُ حَدِيثُ: يَا مَعْشَرَ النَّاسِ حَتَّى يَبْعَثَ دُجَاجُونَ كَذَّابُونَ كَكُنْهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مِنِّْي وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا بَنِي بَعْدِي﴾ (ترجمہ) قیامت میں وقت تک قاتل نہ ہوگا جب تک بہت سے دجال اور جھوٹے داٹھائے جائیں جن میں سے ہر ایک پر کنا ہو کر وہ نبی ہے۔ حالانکہ میں تو خاتم النبیین ہوں۔ یعنی میرے بعد کوئی نبی ہونے والا نہیں رہا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا آخر زمانہ میں اپنے منصبِ نبوت پر نہ رہے ہوئے نزل فرما تو وہ آپ کی ختمِ نبوت کے سناٹی نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے نام قبیلہ نبی ہونے کا مطلب ہے کہ آپ کے بعد کوئی رسول یا نبی پیدا نہیں ہوگا اور آپ کے بعد کسی کو رسالت یا نبوت نہیں دی جائے گی۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آپ سے پہلے پیدا ہو کر منصبِ نبوت پر فائز ہو چکے تھے۔ اسی سابق منصبِ نبوت پر فائز رہتے ہوئے آخر زمانہ میں آئیں گے۔ لہذا ان کا نام آپ کی ختمِ نبوت کے قطعاً سناٹی نہیں۔

قولہ: ﴿وَمَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابْنًا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ تو صاحبِ تراجم نے اسے اسی تفسیر پر ادا کر کے دلیل پر نہ کیا اور کہا ہے کیونکہ اسی جیت مسائل میں عقلی دلائل ہوتی جاسکتے۔ اور دلائل نقلیہ اس کے خلاف ہیں اور ان کرتے ہیں۔ جبکہ مسلم شریف میں روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل ہوا گئے تو اس امت کا امیران سے کہے گا کہ آپ آئیے ہم کو نماز پڑھ دیجئے و عیسیٰ علیہ السلام انکار کرینگے اور فرمائیں گے کہ تمہارا بعض بعض برا میرے ہے اور یہ اللہ کی طرف سے اس امت کا اعزاز ہے۔ اسی طرح دارقطنی نے عمار بن یاسر سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے عباس اللہ تعالیٰ نے (دین کا) یہ کام مجھ سے شروع کیا اور آخر میں یہ کام آپ کی اولاد میں سے ایک ایسے شخص کے سے کرے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دے گا اور نہ ہی ہوگا جو عیسیٰ کو نماز پڑھائے گا۔

وقد روی بآثار عدد دھم فی بعض النسخات علی ما روی ان النبی علیہ السلام عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربعة وعشرون الفا والاولی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال اللہ تعالیٰ منهم

من قہض علیک ومنہم من لم نقص علیک ولا یومن فی ذکر اولاد ان یخل  
 فیہم من نیس منہم ان ذکر عدد اکثر من عددہم او یخرج منہم من ہونہم ان  
 ذکر اکل من عددہم بعض ان خیر انا واحد علی تعدد برائتہ علی جمیع البشر لظ  
 المد کوفہ فی اصل الفقہ لا یقید ان الظن ولا عبرۃ بالظن فی باریۃ او تخاصا اذا  
 اشتمل علی اختلاف روایۃ وکان القول بوجوبہ مما ینفی الی مخالفتہ ظاہر کتاب  
 دھوان بوقرۃ الانبیاء لہذا ینکر الشیخ علیہ السلام ویحتل مخالفتہ الا تم وهو عد  
 للشیخ من غدار الانبیاء او غیرہ منشی عن الانبیاء ینتہی علی ان اممہم اعداد اسم خاص  
 فی مذلولہا یحتل الزیادۃ والنقصان۔

**ترجمہ**

اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام  
 سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور  
 ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور اولی یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفا نہ کیا جائے۔ کیونکہ  
 اللہ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا ہے۔ اور عدد  
 ذکر کرنے میں اس بات سے من نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء نہیں ہیں  
 اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی۔ یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں اگر ان کی  
 واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی۔ یعنی خیر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ عام شرط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے  
 میں ظن کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اعتقاد ہی مسئلہ میں ظن کا اعتبار نہیں۔ خصوصاً اس وقت کہ جب وہ غیر  
 اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے معنی کا قول ظاہر کتاب کی محافظت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ  
 کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا۔ اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور وہ یہ کہ  
 غیر نبی یا غیر نبی شمار کرنا ہے۔ اس پر کہ ہم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے۔ کسی روایت کا احتمال نہیں کہ  
 احوال عبارت یہ ہے کہ انبیاء کی کوئی معین تعداد بیان نہیں کر لی جاسکتی۔ کیونکہ تعداد کا ثبوت  
 شرح اخیر واحد سے ہے جو مفید ظن ہے جبکہ اعتقاد ہی مسائل میں ظن کا نہیں بلکہ ظن مطلق  
 ہے۔ پھر یہ کہ انبیاء کی تعداد سے متعلق جو خبر واحد ہے وہ اختلاف بنیابیت پر مشتمل ہے۔ ایک روایت  
 میں انبیاء کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار اور دوسری روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار مذکور ہے۔ نیز  
 معین تعداد اگر انبیاء کی واقعی تعداد سے کم بیان کی گئی تو بہت سے انبیاء کا غیر نبی ہونا لازم آئے گا اور  
 اگر ان کی واقعی تعداد سے زیادہ بیان کی گئی تو غیر نبی کا نبی ہونا لازم آئے گا نیز کسی معین تعداد کا ذکر

ظاہر کتاب کے خلاف بھی ہے کیونکہ کتاب اللہ میں ہے منہم من دم نقصہم علیہ یعنی بعض ان میں سے کو آپ کے ہاں نہیں آیا ہے

وہ کہہ دے کہ ان میں سے بعض عن اللہ تعالیٰ لان ہذا معنی الخیرۃ والوسائل صادقین لاصحیح الخلق مثلاً سبطین فاشادۃ البیعۃ والوسائل اوفیٰ ہذا اشارۃ الی ان الایاد محصورہ علی الذکر خصوصاً فیہ یعلق باموال الشرائع وتبطل الاحکام وارشاد لازمۃ اما عمداً فبالاجماع وانما سہواً فبما لا یشرع فیہ وعلیٰ معنیہم عن سائر الذکر فبہ نصیب، وھو انہم محصورون عن اکثر قبل الوحی ویزیدہ بالاجماع وصحاحاً عن قصور الذکر عن اجماع صحابہ عن غلای شخوہۃ وانما الخلف فی ان امکت بدلیل اسمہ او اعقب، واما سہواً فبجواز الاکتراث اما الصالح عن لزوم عدم اعدان اجماعاً بخلاف ما یجب ان لا یقیدہ وبجواز سہواً بالانسان الاما یل علی الخلفۃ کثیر لقبحۃ ولفظیۃ بحجۃ ذکرہ المتفقین اکثر لوان ینتہوا علیہ فینہو اعنہ ہذا کہہ بعد الوحی، وانما قبلہ فلا دلیل علی منہاج مدور اکبیرۃ، وذهب المتعذر لانی ہتا عمداً لانہا لو جب الخیرۃ لافاق عن اتباعہم فقبول صحیحۃ البیعۃ والحق منع ما وجب الخیرۃ کہ ہذا لو ہیات، واما سہواً وانما کثر الدائم علی الخلفۃ وبت الشیعۃ مدور الصغیرۃ والاکبیرۃ قبل الوحی ولہذا، لخصہم جوازاً اظہاراً اکثر نتیجۃ، اذ تعذر ہذا فضاخت من الایماء عنہم السلام مما یستعربکہ لم معصیۃ فہم کان متقولاً بطریق الاتحاد لمرود، وما کان بصرف التواتر فیصرف عن ظاہرہ ان امکت ولا فیحصول علی تواتر لا ولی او کون قبل الرکعۃ وتفصیل ذلک فی المکتب المصطفیٰ

**ترجمہ** اور مارے ایضاً اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے چیز میں ہونے والے تھے اس لئے کہ نبوت دور ان کا بھی مطلب یہ سمجھتے تھے، حقوق کے غیر فواہ تھے، نہ کہ نبوت اور رسالت کا تذکرہ باطن نہ ہو، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں، خاصہ طور سے ایسی باتوں میں جن کا تعین شرائع ودرائج احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، عموماً قرآن وجماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک اور دیگر کتابوں میں ان کے معصوم ہونے میں تفصیل ہے، اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں، وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی اسی طرح

جہود کے نزدیک کیا نہ کا علم؟ کتاب کرنے سے کسی مصحوب میں ہر فلاں حبیب کے اختلاف صرف  
 میں ہیں ہے کہ قلم کی فکر کا متاع دین عقل سے ہے یا دلیل عقل سے رہا سوا کچھ کہ کتاب تو اکثر  
 لوگوں نے اس میں کو جائز اور نہیں قرار دیا ہے اور یہ جان صفا کفر و غلو ہی کا راجح جہود کے نزدیک  
 جائز ہے ہر فلاں جہاد کی زبان کے متبعین کے اور سب بالافتان ہا کر ہے مجھ سے مغیرہ سے جو سخت  
 اور عقلمندی پر دانت کرے جیسے ایک قوم کی پوری اور ایک دانا ناب قول میں گئی کر۔ لیکن عقلمندی نے  
 شرط نکالی ہے کہ وہ متبع کے باطن میں قوس سے بنا نہ جائے اور یہ سب تفصیل روح کے بعد ہے۔ بہر حال  
 روح سے پہلے قصود و کبریا کے متبع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور منکر اس کے متبع ہونے کی طرف  
 گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبریا قدرت پیدا کرے گا جو کون کون کی پیروی کرنے سے مانع ہے نعمت کا  
 ماندہ ثواب ہوگا و روح اپنے کبریا کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو مثلاً ان کے ساتھ زنا کرنا اور  
 بدکاری اور گھٹیا بین پر ولایت کرنے والے منکر اور شیعوں نے حق سے پیچھے اور روح کے بعد بھی پیچھے  
 اور کبریا کے تصور پر کھانڈ کرنا اور ازادانہ نسبتہ خیر و کفر کو مکر قرار دیا جب یہ تعصب میان ہو جی۔ تو  
 انبیاء سے جی ایسی باتیں مضمون پر کہ کذب اور عصیت پر ولایت کرتی ہیں تو جو خود حد کے ذریعہ  
 انہیں است رد فرما دے اور جو قور کے طریقے سے منقول ہے وہ ظاہر سے پیچھے رہے گا اگر ممکن  
 ہو۔ ورنہ ترک اوی پر یا اس کے قیام بعدیت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں  
**تشریح** اس بارے انبیاء و رسول اللہ کی عرف سے فرماتے تھے اور ہندوں کو احکام پر پہنچاتے تھے  
 کیونکہ انہیں اور شیاعی نبوت اور رسالت کا معنی ہے چنانچہ نبی یا منہا نعت کے وہ  
 نفس ہے جو شہرہ۔ اور مولیٰ وہ ہے جو ایک نفس کی بات دوسرے تک پہنچائے۔

قولہ: وفي هذا إشارة الى ان انبياء كوسا دن کہے ہیں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حضرت  
 انبیاء علیہ السلام کذب فی تبلیغ سے مصحوب ہیں۔ علم جھوٹ ہونے سے تو بالادع مصحوب ہیں اور  
 سب جھوٹ ہونے سے جہود متقلبین کے نزدیک مصحوب ہیں در قاضی عیاض، مکی سے علی الماغلان  
 حضرت انبیاء کے کہہ سکے مصحوب ہونے کو ترجیح دی ہے۔ نحوہ تبلیغ میں ہوا اس کے علاوہ امور  
 دی ہو ہیں اور خود علم جھوٹ ہوا اور اس پر احرام سے کافر ہو گیا ہے کہ کہہ میں کا کاذب ہوں  
 معلوم ہوگا۔ اس کی بات پر لوگوں کا اعتقاد ختم ہو جائے گا اور ایسی صورت میں وہ اس کی پیروی  
 نہ کریں گے اور یہ بات نبوت اور رسالت کی حکمت کے منافی ہے اور کذب کے علاوہ منہا نعت سے  
 انبیاء کے مصحوب ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ کفر سے تو نبوت ملنے سے پہلے اور نبوت

کے بعد دونوں حالتوں میں بالاجماع معصوم ہیں۔ اور کفر کے علاوہ دیگر گناہوں کے بارے میں تفصیل سے کہہ کر نبوت ملنے کے بعد کیا ترک کا عذر اور کتاب کرنے سے مشورہ کے علاوہ معتزلہ سمیت تمام متکلمین کے نزدیک معصوم ہیں۔ البتہ اختلاف اس میں ہے کہ تقدیر کیا ترک کا اعتقاد دلیل عقل سے ثابت ہے یا دلیل عقل سے۔ جمہور ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ کذب فی التبلیغ سے معصوم ہونا دلیل عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور دلیل عقلی معجزہ ہے۔ مگر کذب کے علاوہ گناہوں سے معصوم ہونا عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اور بالاجماع سے معلوم ہوا ہے۔ اور بعض ائمہ و جمہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کیا ترک کا عذر اور کتاب کرنے سے انبیاء کا معصوم ہونا دلیل عقل سے معلوم ہوا ہے اور دلیل عقل یہ ہے کہ کیا ترک کا عذر اور کتاب لوگوں کو ان سے متفرق کر دے گا جس کی وجہ سے وہ اس نیکو کی اتباع سے باز رہیں گے اور ہر بار لی ریل کی حکمت کے نافی است ہے۔ رہا نبوت ملنے کے بعد مشورہ یا اعتقاد جہادی کے طور پر کبیرہ کا صدور تو اکثر لوگوں کے نزدیک جائز اور ممکن ہے۔ لیکن یہ بھی عیاں ہے۔ نے سمجھا اور عمر کی قید کے بغیر کہ کس سے حضرات انبیاء کے معصوم ہونے پر اجماع عقل کیا ہے۔ یہ تفصیل بھی نبوت ملنے کے بعد کیا ترک کا عذر یا سمجھا کر کتاب کرنے سے انبیاء کے معصوم ہونے کی اور نبوت ملنے کے بعد بعض ترکے معصوم ہونے کے بارے میں تفصیل ہے کہ قصداً ترک کا عذر صحیح کرنے کو یہی شارح فقہ زانی نے صاحب موافق کی پیروی کرتے ہوئے جائز ٹھہرایا ہے لیکن اپنی دوسری کتابوں مثلاً تہذیب اور شرح مقاصد میں جائز ہونے کو اختیار قرار دیا ہے اور شارح موافق نے بھی اسی کو ائمہ کا مذہب قرار دیا ہے۔ اور معتزلہ میں سے ابو علی جان انسان کے متبعین نے بھی یہی کہا کہ انبیاء سے مشورہ یا خطہ اجتہادی کے طور پر قصداً ترک کا صدور ممکن ہے۔ عموماً نہیں۔ اور معتزلہ میں سے حافظ اور نظام نے کہا کہ عموماً انبیاء سے عداً ترک کا صدور ممکن ہے۔ بشرطیکہ جب اللہ تعالیٰ انھیں تہذیب فرمائیں کہ یہ من سب نہیں سے تو اس سے باز نہ جائیں۔ رہا نبوت ملنے کے بعد مشورہ یا قصیدہ کا صدور جو تاویر بالاتفاق جائز ہے۔ بجز ایسے قصیدہ کے کہ جرح است اور ردالت پر دلالت کرے۔ مثلاً ایک لفظ کی چوری یا ایک دانہ کے وزن کے برابر قول میں کمی کرنا یہ نبوت ملنے کے بعد عداً ترک اور کیا ترک کے عذر اور حکام کرنے سے معصوم ہونے کی تفصیل بھی اور نبوت ملنے سے پہلے گناہوں سے معصوم ہونے کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اکثر اہل سنت اور کچھ معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل کبیرہ کا صدور متفق ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ اور جمہور معتزلہ اور بعض اہل سنت والجماعت کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ کا صدور متفق ہے۔ کیونکہ کبیرہ نبی سے لوگوں کے معتقد ہونے کا سبب بنے گا جو نبی کی اتباع سے مانع ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ نبوت سے قبل

انبیاء کے معصوم ہونے کے بارے میں حق و سبب کراہی بات متفق ہے جو موجب نفرت و مبغضت ان کی  
سادوں کا زائینہ ہو گیا ان کا بدکار ہونا اور وہ دشنام و غصت اور ردالت پر دلالت کرتے ہوں۔  
قول: وسمعت الشیخۃ الخ شامیہ کا مقصد شیعہ کی حماقت اور ان کے افراط و تفریط میں مبتلا ہونے  
کی طرف اشارہ کرنے ہے کہ ایک جانب تو نبیاء کی عصمت کے باب میں اس حد افراط اور غلو و نہایت  
سے پہلے بھی عقائد کے سہوا بھی صادر ہونے کو ممکن قرار دیا اور دوسری جانب اس قدر تفریط اور  
کوتاہی کہ تقیہ یعنی دشمنوں کے خوف سے اللہ پر کفر کو بھی جائز قرار دے دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے  
شعین بن جعفر نے پوچھا کہ اگر خدا تعالیٰ نے نبیوں کی عصمت کے اعتراف سے متعلق جو اقوال  
منقول ہیں اس طرح خدا تعالیٰ کے سلسلہ میں حضرت علیؑ کے سکوت فرمانے اور شیخین سے نزاع نہ کرنے  
کو شیعہ نے تقیہ پر مائل کیا ہے اور ارشاد الہی "ان اسکر حکم عند اللہ انکم" میں اعلیٰ سے مراد  
تقیہ کرنے والا تھا ہے اور جعفر صادق کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا تقیہ میرے  
اور میرے آباء کا دین ہے۔ لیکن کچھ دانشمندان پر یہ بات ٹھنی نہ ہوگی کہ تقیہ کے طور پر یعنی دشمنوں کے  
خوف سے خدا تعالیٰ کی طرف سے انھوں کے افراط و افعال پر اعتماد ہی ختم کر دے گا۔ چنانچہ انبیاء و اہل ان کے  
متبعین کے بارے میں ہمیں معلوم ہوا ہے کہ انہی قلت اور دشمنوں کی کثرت کے باوجود سلطان جابر  
کے سامنے بھی انھوں نے حق کا اظہار کیا ہے۔

قول: اخذ بقولہذا الخ یعنی جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت انبیاء نبوت کے بعد میں ہوں گے  
معصوم ہیں تو انبیاء علیہم السلام سے متعلق جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور مصیبت پر دلالت کرتی  
ہیں اگر وہ خبر واحد کے طریق سے ہیں تب تو انہیں رد نہیں کیا کیونکہ انبیاء کی طرف مصیبت کی نسبت کے  
مقابلہ میں اولیوں کی طرف کذب اور خطا کی نسبت اولیٰ ہے۔ اور اگر تو اسے ثابت ہے تو اگر وہ اول  
تک پہنچ گئے ہوں تو تاویل کی جائے گی ورنہ اس کو غلاف اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔ مثلاً کتب کی طرف اشارہ  
کرتے ہوئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا "ہذا اربی" کہنا قرآن نے بیان کیا ہے۔ اس لئے یہ قابل  
رد نہیں بلکہ اس کی تاویل کی جائے گی۔ مثلاً یہ کہا جائے گا کہ ہمزہ استفہام محذوف ہے۔ تقدیر  
عبارت ہے اھذا اربی بزرگم۔ اور ارشاد الہی ہے "عصی آدم ربہ فذوق من مصیبت  
کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا۔

والفضل للانبیاء و محمد علیہ السلام لقولہ فاعطى کلمۃ خیر امۃ الایۃ۔ و لا شک ان  
خیر امۃ امۃ محمد کا المعنی فی الدین و الدنیا ما یومرکم الی فیہم الذی یتجوزہ

والاستدلال بقوله عليه السلام اناسيد ولد آدم ولا فخر في صنيف لانه لا يبدل على  
كونه افضل من آدم بل من اولاده .

اور تمام انبیاء کے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و فرمانے کی وجہ سے  
ترجمہ اگر تم سب کے افضل است ہو۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس کا افضل ہونا  
دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے اور یہ دین میں کامل ہونا ان کے سر کے کامل ہونے  
کے تابع ہے جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اناسید ولد آدم سے  
استدلال ضعیف ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ  
اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح اہل اسلام کا یہ مسلم عقیدہ ہے کہ خاتم النبیین جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء  
سے افضل ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے محمد کو تمام متوں سے افضل قرار دیا ہے۔ اور

امت کی افضلیت دین میں اس کے کامل ہونے کی وجہ سے ہے اور دین میں اس کا کامل ہونا اس نبی کے  
کامل ہونے کے تابع ہے جس کے وہ متبع ہیں البتہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اناسید ولد آدم سے آپ  
کے افضل الانبیاء ہونے پر استدلال ضعیف ہے کیونکہ اس سے اولاد آدم پر آپ کی فضیلت ثابت ہوتی  
ہے۔ آدم پر نہیں۔ لیکن شارح کی یہ تعریف صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ کیونکہ اہل سان ولد آدم کا حفظ نوع  
انسانی کے متنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اس صورت میں حدیث کا معنی ہو گا کہ میں نوع انسانی کا سرور  
والا تھے عباد اللہ تعالیٰ عاملون ہمارے علی ما دل علیہ قولہ قولا لا یبقونہا الفضل

وہم ہمارے یعملون ، وقولہ تعالیٰ لا یتکبرون عن عبادتہ ولا یتخسرون ولا یخفون

ہذا حکوة ولا اوتیاء لہ یروہذا اللہ فضل ولا دل علیہ عقل وما زعم عبدة الاصنام  
انہم بنات اللہ محال باطل وافرط فی شأنہم کما ان قول الیہ ودان الواحد والواحد  
منہم قد یزعمون کفر وریا قبل اللہ بالمسخ تقویہ و تقصیر فی حالہم ، فان قيل الیس قد  
خبرنا بطیوس وکات من الملا تکتہ بدلیل صحیح استثنائہ منہم قلنا بل کان من  
الجن فقص عن امریہ لکنہ لا حکان فی صفة الملا تکتہ فی باب العبادۃ ورنعتہ  
الدرجۃ وکان حیثاً واحداً متموزاً بنیابہم صحیح استثنائہ منہم تقلیباً و ما ہا دور  
وما یروہ ، فالاصح انہما ملکان لم یصد رعنہما کفر ولا کبیرۃ ، ولقد بیحما انما  
هو علی وجہ المعانیۃ کما یأتی انبیاء علی الرکبۃ والسہو وکان یطاف الناس

وَقَضَوْا أَسْمَاءَ نَحْتِ فَتَنَةٍ فَلَا تُكْفَرُ وَلَا تُكْفَرُ فِي تَعْلِيمِ السَّحَرِ مِلْحَ فِي لَمَعَةٍ وَهَذَا الْعَمَلُ بِهِ

اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں۔ اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں۔ جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا

**تشریح** یہ ارشاد دلائل کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سمجھت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل

کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ سے

ہیں۔ اور نہ وہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں۔ اس لئے کہ اس کے متعلق نہ کوئی نفع و ہرجا

اور نہ اس پر کوئی فعلی دلیل دلائل کرتی ہے۔ اللہ بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں۔

مخالی اور باطل ہے اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے۔ جس طرح یہود کا یہ تھا کہ ان میں سے

اکاؤ کا بعض دھوکہ کھڑے بیٹھے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کو مسیح کی سزا دیتا ہے۔ ان کے بارے میں تفریط

اور کوتاہی ہے۔ جس امر کو جانے کیا انہیں کا زمین پر بویا ملائکہ وہ نہ گم میں سے تھا۔ ملائکہ سے اس

کا استثناء جمیع ہونے کی دلیل سے۔ جو بموجب دیکھنے کے نہیں۔ بلکہ وہ جن میں سے تھا۔ جس نے اپنے

رب کے حکم سے خروج کیا۔ لیکن وہ عبادت اور بندگی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اللہ ایک ہی جن

تھا جو ملائکہ کے درمیان عبادت تھا تو تعالیٰ ان سے اس کا استثناء جمیع ہو گیا اور رہے باروت و ملائکہ

نور زدہ صبح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر نہ اور نہ بوجہ اور نہ کوئی کیرہ۔ اور وہ ولی کو سزا صرف عبادت کے

حوار پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سبوحی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں کو کو نصیحت

کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ تم آزمائش میں۔ لھذا آفرنا کرنا اور کوئی تعلیم میں کفر نہیں ہے۔ بلکہ ان

کا اعتقاد کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

**تشریح** لفظ ملائکہ ملائک (مبکون الامم وفتح الجوزہ) کی جمع ہے اور اس میں کسب واقع ہے ناو

و فتح الامم تھا۔ جو ان کو کہ "بعض رسالت سے مانوڈ ہے۔ یونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس

امپار سوس اور المچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنن والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام

ہیں اور ملائکہ نور ہیں اور شیاطین سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود باعتبار عوارض کے ایک دوسرے

سے استیاء رکھتے ہیں۔ چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ شر اور مصیبت کی ان کی غرض

ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان

ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں۔ نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں تو اللہ و ناسل ہوتا

ہے اور جنی آدم کی طرح رذیعی و عدو و عید کے مکلف ہیں۔ ہر غلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب



بائیں نہیں ہیں اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور سے اور جنات کا وہ تخلیق  
مادہ سے جیسا کہ مفسر ضریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
خلقت الملائکۃ من نور و خلقت الجن من کل جہنم و خلقت آدم من صا و صفت لکم

معنی فرماتے ہیں قول العالموں ہمارے سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ لیکن  
بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد  
و اذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم سجدا و الا ابلیس۔ میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء  
ہے اور استغناء میں اصل قصا یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ مذکور کی جنس سے ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ  
کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے عصیت کا ارتکاب کیا۔ جنبا کہ ارشاد  
ربانی ہے۔ آف و استکبر۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں۔ شارح دہنے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس  
ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا۔ اگرچہ جس جامع کو سجدہ کا حکم تھا۔ اس میں از قسم جن تھا۔ ابلیس تعالیٰ  
سب ملائکہ تھے۔ اس لئے نسبتاً پوری جامع کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا۔ اور ملائکہ سے اس کا استثناء بھیج ہوا  
ملائکہ کی عصیت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال  
کرتے ہیں مابیک دم استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آیا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنو  
آدم پر اپنی مبادیوں کی وجہ سے نفرت ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم نے بنو آدم میں نبوت اور وحی  
میدار کر رکھی ہیں۔ فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی نبوت پیدا کر دو تو بھی ہم عصیت ذکر کریں گے  
اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کر دو ہم ان کے اندر نبوت پیدا کریں گے  
فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر نبوت پیدا  
کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انھیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت  
پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انھیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو عذاب  
دینا اور عذاب آخرت میں ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا۔ تو انھوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا  
چنانچہ جب تک اللہ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔ در سر وہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے تعلیم کفر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی بابت اپنے قول۔ و ما کنتم لیمان سے فرمائی ہے جس سے  
معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم کفر ہے اور ہاروت و ماروت دونوں کو کفر کی تعلیم دینے سے معلوم ہوا کہ ملائکہ  
معصوم نہیں ہیں۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ ہاروت و ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی



بیان ہو چکا کہ مصنف واحد ہے۔ خود دو قنوت اس پر ذرات کرنے والے نظر مقرر ہیں۔ اور  
نظم حضرت ہی کے اعتبار سے ان کتابوں میں سب سے افضل قرآن ہے۔ جس کے بعد دیگر کتابیں ہیں۔  
حضرت کا بیت میں کسی کو دوسرے پر فضیلت اور برتری نہیں ہے۔ جس طرح قرآن کا واحد ہے۔ کلام اللہ  
ہونے میں اس کی کسی سورت یا آیت کو دیگر آیت و سورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔ البتہ قرابت اور قربت  
کے اعتبار سے جس کا تعلق نظم و انشائیہ سے ہے۔ جس سورت میں اور آیتوں باقی سورتوں سے ہے۔ افضل ہے۔  
جس جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ افضل القرآن سورة البقرة۔ یا جیسے آپ نے فرمایا۔ اعظم  
آیتہا فی کتاب اللہ آیتہ الصکرہ۔ دیکھا تو ان کی سورت کے دیگر سورتوں سے افضل ہونے کا  
مطلب ہے کہ اس میں فقہ زیادہ ہے اور اس کا ترجمہ افضل ہے۔ جس طرح کہ مثلاً سورہ صہ جس میں اجابہ  
و محسن صالح اور سہر المعروف اور نبی عن الصکرہ وغیرہ کی ترغیب ہے۔ و اس لئے کہ اس میں اللہ کا ذکر کثرت  
کے ہے جیسے سورہ انعام کی اس میں اللہ کا ذکر دو بار اسم ظاہر و درجہ بار و غیرہ کی شکل میں ہے۔

والمعراج لرمولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی لیقظۃ بشخصہ فی السماء ثم الی المائۃ واللہ  
تعالیٰ من العلیٰ حیاتی ثابت بالحدیث لہو حیاتی ان منکرہ بکون مبتدعاً وانکرا  
واعتقاد مستحکم انما یبقی علی صول فلا سفہ وان فالخوف والانبیاء علی سلوات  
حائزہ والارحام متماثلہ فی کل ما یصلح علی الآخر واللہ تعالیٰ قادر علی ما یشاء  
کلہا مقبول فی لیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی السماء علی ما رو  
عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانہ یؤی بالصلوۃ وروی عن عائشۃ انھا  
قالت ما فقد جسد محمد علیہ السلام میلۃ المعراج وقد قال اللہ تعالیٰ وما جعلنا نزولاً  
فی ربنا الا فتنۃ للناس وازجیب بان المراد النزول بالاعین والمعنی یاخذ جسد  
عن الروح بل کان مع روحہ وکان المعراج للروح والجلد جلیا وقولہ بشخصہ اشارۃ  
الی الرد علی من زعم انہ صلات للروح فقط ولا یحقق من المعراج فی السماء واما الروح  
لیس مما ینکر کل الالکار والکفۃ انکروا امر المعراج غایتہ الالکار بل اکثر من المسلمین  
قد ارتد وابیب ذلک وقولہ فی السماء اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج  
فی البقظۃ لمریکت الا الی ہیت المقدس علی ما نقلت بہ الکتاب وقولہ ثم المائۃ اشار  
اللہ اشارۃ الی اختلاف احوال السلف فقیل الی الہیۃ وقیل الی العرش وقیل الی قوت  
العرش وقیل الی طرف العالم فالمراد وہو من السجد الخواص الی بیت المقدس

تعلق نہتہ بالکتاب والمعراج من الارض الى السماء مشہور ومن السماء الى الجنة  
والى العرش او غير ذلك آحاداً ثم الصحيح انہ علیہ السلام انما رأى ربہ بصفۃ  
البعینہ۔

**ترجمہ** اور مومن اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری میں اپنے جسم بیت آسمان تک بھران بلند  
سامعہات تک یہاں تک اللہ نے جامہ معراج ہونا فرما مشہور سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ اس کا  
مستزید معنی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے گم ہونے کا دعویٰ کرنا بلا مدللہ کے اصول پر مبنی ہے دین  
خرق و انسیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متانگی پر یہاں تک کہ یہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے  
اور اللہ تعالیٰ تمام کمات پر قادر ہیں۔ وصف کا قول فی لفظہ: انہ لوگوں کی نزدیک کی جانب اشارہ ہے  
جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جب کہ حضرت صادق سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے  
میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اب حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ انہوں نے  
مجاہد شبہ معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلا  
وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلا دیا تھا۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ حدیث صادقہ میں روایات اور  
بالعین مروی ہے۔ اور حدیث عائشہ کا معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا۔ بلکہ روح  
کے ساتھ تھا۔ و معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی۔ اور وصف کا لفظ صمد فرمایا۔ ان لوگوں کی  
تذکرہ کی جانب اشارہ ہے۔ جو کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات بھی ذرا سنی جائے کہ معراج  
مسمیٰ و ارومانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بعد پورا انکار کیا جائے۔ حالانکہ کفار نے و قہ معراج کا بھرپور انکار  
کیا۔ کتبہ بیت سے مسلمان اس کی وجہ سے متذہب ہو گئے اور وصف رحمۃ اللہ علیہ کا الی السماء و فرمایا ان  
لوگوں کی نزدیک کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک  
ہوئی۔ چنانچہ کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا۔ اور وصف کا لفظ الی ما شاء اللہ فرمایا اسلف کے قول  
مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ کہ گویا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا کہ عرش کے  
اوپر تک اور کہا گیا کہ عالم کے سرے تک۔ تو اسلئے کہ معراج حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعاً ہے۔  
کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے  
جنت یا عرش یا غیر وہاں تک اخبار عاد سے ثابت ہے۔ پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل  
سے دکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

**تشریح** اہل السنۃ والجماعت کا مسلم عقیدہ ہے کہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت بیداری

ہیں جسم بہت مسدود قرار دے مسجد اقصیٰ تک پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں پر پھر آسمانوں کے اوپر بعض بلند مقامات پر بھیجا گیا۔ سو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کا زمین مشرق و سر اتر ہوتا ہے طبعی ہے کہ اب اللہ تعالیٰ بت بھلائی لڑی اصراری بعد ۱۱ میل ۱۱ منہ المسجل لغوام الی المسجل الاقصی۔ لایکبتہ سے ثابت ہے۔ اس لئے اس کا مسکر کا فر ہو گا اور پھر مسجد اقصیٰ سے آسمانوں کی طرف عروج جو معراج کہلاتا ہے۔ حدیث مشہور سے ثابت ہے اس کا مسکر یعنی ہو گا اور آسمانوں سے اوپر عرض تک یا جنت تک یا ان کے علاوہ جن مقامات تک اللہ نے لے جانا چاہا خواہ اسے ثابت ہے۔ اس کا مسکر کا فر ہو گا۔

خلاصہ سے معراج کا اس بنا پر انکار کیا ہے کہ کسی کا آسمان پر جانا اس کے خرق یعنی پچھنے کو مستلزم ہے نیز آسمان سے پہلے کہ ناز سے جو اس میں داخل ہونے والی ہر چیز کو جلا دیتا ہے اس لئے کسی کا اس کو پار کر کے آسمان تک پہنچنا ممکن نہیں۔ نیز نیکل وقت میں اتنی طویل مسافت کو طے کرنا بعید از قیاس ہے۔ جواب یہ کہ تمام اجسام خواہ علوی ہوں جیسے آسمان یا سفلی جیسے زمین سب متاثر ہو کر فنا الحقیقت ہوتا۔ کیونکہ سب اجزاء لایعجزی سے مرکب ہیں۔ لہذا ایک پر جو چیز ممکن ہو دوسرے پر بھی ممکن ہوگی چنانچہ زمین پر خرق طاری ہوتا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے تو آسمان پر بھی خرق طاری ہوتا اور اس کا پھٹنا ممکن ہے اسی طرح کرۂ ناز کے قریب ہونے سے باوجود ادم ربی کے تحت ایک کھن میں برق نہا بھی مگر سے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہی میں ان کے دل کے تحت بڑا دھماکا جیسی تھی یہی طرہ قیل و دہل کی مشاکلے ہو یا اہل آسمان کی مگر سب کے لئے خدا کا ارادہ ہے اور وہ جس کو چاہے پروا دے اور وہ جس کو چاہے بعض چیزوں کے منافی ہونے کے قائل نہیں۔ شاعر رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی قرین دلچسپی ذکر فرمایا ہے اور ہر ایک کا جواب دیا ہے۔ پہلی دلیل یہ کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ انت رؤیا صالحتہ یعنی معراج ایک بہترین خواب تھا۔ جواب یہ ہے کہ رویا سے خواب مراد نہیں بلکہ رویا باصعین مراد ہے جو حالت بیداری میں ہوتا ہے اور اقوال نے اپنے قول فی الحقیقت سے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اسی صورت میں حضرت معاویہ کے قول کا سنی ہو گا کہ معراج ایک بہترین نکلار تھا۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ کا قول ہے ما فقت جسد محمد ﷺ بعد ارج یعنی معراج کی شب میں آپ کا جسم سا ہو گیا کہ تم نہیں جانتے ہو بلکہ وہ تو بہترین پروردگار اس کا مطلب یہ ہوا کہ معراج منافی ہوئی۔ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت عائشہ نے اپنا مشاہدہ نہیں بیان کیا کیونکہ اسرار کے وقت تک وہ آپ کی زوجیت میں نہیں آئیں بخیرہ نیز وہ اس وقت اتنی عمر کی نہیں تھیں کہ وہ کسی واقعہ کو ضبط کر سکیں یا اس لئے کہ ہجرت کے وقت ان کی عمر آٹھ سال تھی لہذا آپ کو معراج دراج قول کے متعلق ہجرت سے پہلے ہی قیل ہوئی ہے اس حساب سے معراج کے وقت ان کی عمر صرف تین سال کی رہی ہوگی۔

اور ان سہ بات ہے کہ ان میں سے کسی بات کو غلط نہیں کر سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ کے قول کا مطلب یہ ہے ما فقد جسدہ عن الروح یعنی شہد معراج میں آپ کا جسم بالکے روح سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح کے ساتھ جسم بھی اس سفر میں گیا اور روح جسم دونوں کی معراج ہوئی اور معراج بات ہے کہ جسم کا کہیں وہاں حالت بیداری ہی میں ممکن ہے معلوم ہوا کہ معراج مای نہیں تھی۔

تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”و ما جعلنا الزُّفَاياَ النِّسَى اذینا لا تفتقہ لئلا یسہل علیہ جرمہا“ معراج کو سڈیا سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی خواب ہیں۔ جواب یہ ہے کہ آیت میں مذکور ہے لئلا یسہل علیہ جرمہا۔ جیسا کہ بخاری شریف میں اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن عباس کا قول موجود ہے: ”و ما یأمنون ان یزعموا انہما انہما علی اللہ علیہما وسلم لیلۃ اشدّٰ یدہ“ اذ لیلۃ المقدس۔ توجہ دے۔ باعین تھا جو آپ کو نیت الاسراء میں سدا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر معراج مای ہوئی تو اس میں توکل کی کوئی آگاہی نہ تھی کیونکہ کسی کا پر خواب دیکھ کر آسمان پر گیا ہوا۔ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ جبکہ آیت میں اس سدا کو فتنہ لکھ کر لیا۔ چنانچہ کفار نے اس واقعہ کا سستی سے انکار کیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے حالت بیداری میں معراج ہونا بیان کیا اور حضرت صادق علیہ السلام کے قول کا بعض لوگوں نے یہ بھی جواب دیا کہ معراج کے تشکیک وہ اسلام میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے۔ کیونکہ اسلام میں اصل مایہ نہ تھی نہ مذہب نہ نبی نہ نبی کے معراج کا قصہ اس سے کافی عرصہ پہلے ہی رائج قول کے مطابق ہجرت سے پہلے سال پہلے میں آیا ہے۔ لہذا مسئلہ آپ کی حقیقت جو کمال اس وقت موجود تھے جیسے حضرت عمر و عثمان و سیدہ امیہ و غیر ان کا کہ ان کا معراج بحالت بیداری ہوئی۔ حضرت صادق علیہ السلام کے قول کی بہ نسبت زیادہ راجح ہے۔ وہ یہ مسئلہ کہ سفر معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کی رویت ہوئی یا نہیں اور اگر ہوئی تو رویت بالغیب ہوئی یا رویت بالہیاء ہوئی اس بارے میں صحابہ کے اقوال مختلف ہیں۔ مشرک نے رویت بالغیب کو ترجیح دی۔ کیونکہ رویت بالغیب کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔

و کثر ما الاولیاء حق و اولیٰ ہوا اعارفہم باللہ تعالیٰ و صفتہ حسب ما یسکن المواقب علی الاعاصیر المجتبہ عن المعاصی المعروض عن الایمان فی اللذات و الشہوات و کثر ما ظہور و موارفہ للعادة من قبلہ غیر معارف للذات و النبوة، فقال یتکون مقرونا بالایمان و العمل الصالح یتکون استدلالا، و ما یتکون مقرونا ببدعوی النبوة، یتکون معجزۃ و ان علی حجبۃ اکثرہ ما قوا من کمثر من الصعابۃ و من بعدہم بحیث لا یسکن انکارہ خصوصاً الا ما مشترک وان کانت الفاصل آحاداً، و ایضا الکتاب باطل و بظہور رہن

موسیٰ دین صاحب سفیان علیہ السلام، دین نبوت الموقوع لاحیاجہ الی اثبات الحدیث اور اولیٰ وکی کرامات حق میں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی میں **ترجمہ** غور مکن یہ معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو۔ ماسی سے اعتبار کر لیا ہو۔ لذات اللہ شہادت میں انہوں نے کما رہے کش ہو۔ اور اس کی کرامت اس کی طریق غارقی عادت امر کا ظاہر ہوئے۔ دریں حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا عقائد مستحق جو امر غارقی عادت ایمان اور میں صالح کے ساتھ نہ ہو۔ دین استماع ہے اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ مردہ ہو ہے اور کرامت کے ثابت ہونے پر دین دعا عادت موسیٰ جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں سے اس طرح متواتر ہیں کہ ان کا وہی طور پر امر مشترک کا انکار نہیں نہیں ہے۔ اگرچہ جزئیات خفا آہ دیں، نیز حضرت مریم صلیا السلام و زینب علیہا السلام کے ذریعے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ باریق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

**تشریح** غارقی عادت امور کی عادت نہیں ہیں۔ اس لئے کہ امر غارقی عادت اگر سببی نبوت کے ہاتھ پر اس کے منشاء کے مطابق ظاہر ہو تو سبب ہے اور گردنی سے صادر ہو جو کہ مدخل نبوت ہو تو وہ کرامت ہے۔ اور اگر عام موسیٰ سے صادر ہو تو نبوت ہے اور اگر نہ سبب و فاعل جسے بالحدیث کا فرسے صادر ہو تو نہ واسطہ واقع ہے۔ بعض لوگوں نے ایک اللہ ضم بیان کی ہے وہ کیا امر غارقی عادت امر نبوت سے اس کے منشاء کے خلاف ظاہر ہو جس کا نام ثابت ہے۔ جیسے سبیلہ کذاب نے ایک کاٹنے شخص کے لئے دعا کی کہ اس کی آنکھ درست ہو جائے تو جو کہہ صحیح تھی وہ بھی ضائع ہو گئی۔ ایسا امر غارقی عادت جوئے مدعی نبوت کی تکذیب کے لئے ہوتا ہے۔ تو مراد حق کرامات اولیاء کو عائد نہ ثابت مانتے ہیں۔ اور سبب انکار کرنے ہیں۔ دہر انکار انہیں اس کا جواب آئے۔ آج ہے۔ اہل حق کرامات وایاد کے نبوت کی دلیلیں ہیں وہ غارقی عادت امور پیش کرتے ہیں جن کا صواب اور ان کے بعد کے صالحین امت سے صادر ہو تا تو اسے ثابت ہے۔ اگرچہ جزئی واقعات اخبار اعدائے ثابت ہیں لیکن ان کا قدر مشتبہ کہ یعنی غارقی عادت کا ظہور متواتر ہے۔ نیز بعض صالحین سے غارقی عادت کے ظہور کو خود قرآن نے بھی بیان کیا۔ جیسے کہ حضرت مریم علیہا السلام کا قصہ جو اپنے نادر حضرت زکریا علیہ السلام کی گفتگو میں یحییٰ کہ حضرت زکریا صلیا السلام انہیں اپنے حجر میں بند کر جائے اور جب والہی آئے تو دیکھئے کہ حضرت مریم کے پاس بے نوم کی کھانچ ہے کی چیزیں موجود ہیں حضرت زکریا علیہ السلام تعجب سے پوچھتے کہ تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے ہیں تو حضرت مریم فرماتیں کہ اللہ کے پاس سے آئیں ہیں۔ اسی امر قرآن نے تخت بلقیس کو سیکڑوں میل

کی دوری کے باوجود ایک جھپکنے سے پہلے آصف بن برخیا کے حاضر کر دیے کہ ہاں کیا اور جب اولیاد کے کرامت کا وقوع ثابت ہے تو اب امکان ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ جو چیز ممکن ہوئی ہے وہی واقع ہوئی ہے۔

ثم اور دیکھنا ما المشير الى تفسير الكرمية والى تفضل بعض جزئيات المسبودة وحذا فقال فتظهر الحكمة على طريق انقضاء اذنة نغوى من قطع المسبودة البعيدة في المدة القليلة كانيات صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الامم بعد نجر بن نضيب قبل ارتداد الطرف مع نوح المسافة وتظهر الطمأنينة والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فاذن كلما دخل عندها ذكرها الحجاب وجد عندها رزق قال يا مريم اني لك في هذا اذنة هو من عند الله والمشى على الماء كما فعل عن كثير من الاولياء والطيقات في الشهادة انفق عن جعفر بن ابی طائب وثمان السرحس وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام لجملة فكما روى انه كان بين يدي سلمان والى الدلاء فصعته نهجت وسعها تبيحها واما كلام العجماء فتكلم الحكيم لاصحاب الكهف وكما روى ان النبي عليه السلام قال بيني وبين رجل يسوف بقره قد حصل عليها اذا اتقنت البقرة السية وقالت اني لما اخلت لهذا وانما خلقت للحوت فقال الناس سبحان الله تكلم البقرة فقال النبي عليه السلام امست بهذا واسد فاع المنوج من البلاء وكفا يد الملم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رواية عمر بن وهب عن النبي في المدبنة جيشه بها وند حتى قال لا مبرجيشه يا سارية الجبل الجبل اتخذ يزار من وراء الجبل لسكون العبد وهالك وسع مع سارية كلامه مع نوح المسافة وكشرب خالد التسم من غير تضرب وكجربان العين بكتاب عبد وامثال ذلك اكثر من ان يحصى

ترجمہ پھر صنف رحمۃ اللہ علیہ کے نام لائے جو کرامت کی تعبیر اور بہت زیادہ بویہ از قیاس سمجھنے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ دلی کے مئے طاف فلا طرفہ پر کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ مثلاً تکیل مدت میں بیدار مسافت طے کرنا جیسے سلمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا میں تختہ نفیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے آنا اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پہنچے اور پہنچنے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ



معرکہ کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حضور میں آئے تو ان کے پاس اے مہم کی کھائے بیٹے کی چیزیں موجود ہوتے جو بیچنے کے واسطے تھے۔ اے مہم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہیں کہ اللہ کے پاس سے اور اسے اپنی بیٹی عذرا کہ جس سے اولاد آئے کے بارے میں منقول ہے اور شد فضاء میں لڑا جیسا کہ حضرت عیسیٰ بن ابی طالب اور عثمان سرخسی کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جناب کا درجا نوروں کا کلام کرنا ہر حال جو ذات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابی اللورد ہ کے بارے میں ایک پڑا تھا اس نے سبحان اللہ کیا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی تعظیم کی اور ہر حال میں ان دونوں کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کئے کے کلام تھا۔ اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی میل لئے ہمارا ہمارا اس پر وجہ لادے ہوئے تھا کہ اپنا کتب وہ میل میں کی طرف متوجہ ہو کر دو لاکھ میں اس نام کے لئے نہیں پیدا کیا ہوں میں تو میں کھیت ہوتے تھے پیرا کو لگا ہوں لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ یہ میل بھی جو ہے تو نبی علیہ السلام نے فرمایا میں اس کی تصدیق کرتا ہوں۔ اللہ کی قدرت سے کچھ حیرتیں اور مثلاً میرا سے والی مصیبت کا دور و جوانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں جیسے حضرت عمرؓ کا چھینا کہ وہ مدینہ میں سفر پر تھے ان دنوں میں اپنے لشکر کو دیکھ لیتا یہاں تک کہ اسے لشکر کو ہمارا ہی پشت سے دھرنے کی طرف سے وہیں دشمن کے سردار سے کہنے کی وجہ سے بگاڑ کر کے کہا اسے سزا دینا ہے کہ اس کے سردار کو ہمارا ہوا۔ ہمارا کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ اور سردار کو کشت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ کا بغیر نقصان اٹھانے کے زخم کو لیٹا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دربارے نین کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

قولہ: کتابت حدیثاں انہما تکتہ بنیسی کو سلطان علیہ السلام کے پاس لائے جانے کا قصہ قرآن میں یوں بیان کیا ہے۔ قال یا ایہا الذی یلم یوسفی بعد شہادۃ ان یا قوتی مسلمین قال عنوت من الحوت ان انیابہ یدقبل ان تقوم ہون مقامہ والی علیہ لغوی امین قال الذی عنده علم من الکتاب ان انیابہ یدقبل ان یومئذ الیکہ طرفہ بعض مفسرین نے کہا کہ آیت میں الذی عنده علم من الکتاب سے خود حضرت سلیمان علیہ السلام مراد ہیں مگر مشہور قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضرت سلیمان علیہ السلام کے ایک وزیر آصف بن برخیا ہیں۔

قولہ: کہما انقل عن جعفر بن ابی طالب الخ الخ الخ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی ہیں کہہ

ہجرت کر کے حبش چلے گئے تھے اور فتح خیبر کے روز مدینہ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ پر جنت نہیں کہ آج مجھے اتنی خوش نصیبی کی وجہ سے ہے یا جعفرؓ کی یاد کی وجہ سے ہے۔ اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک لشکر میں شام کی طرف بھیج دیا تھا۔ وہاں انھیں مشہد کر دیا گیا۔ اور ان کے دونوں ہاتھ کاٹ دئے گئے۔

ترمذی شریف میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رأیت جعفرؓ یطعم فی الجنۃ مع الملائکۃ۔ ترجمہ۔ میں نے جعفرؓ کو جنت میں ملائکہ کے ساتھ اُڑتے دیکھا۔ اسی وجہ سے وہ جعفرؓ خیرؓ کے نام سے مشہور ہو گئے۔ اس کو فتح کی نیناد پر شادمانہ جعفر بن ابی طالب کو مثال کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ کیونکہ موت کے بعد اُڑنا باری بخت سے ہی خارج ہے۔

قولہ۔ انت کلمۃ الکلب الماحب صحابہ کثیرا جو سات مومن مرد متبع دین لوں بادشاہ سے جو کہ شرک کی دعوت دیتا تھا جاکر یہ کی طرف چلے تو ان کے پیچھے پیچھے ایک کن بھی چل رہا تھا۔ انھوں نے اس کو دھکا دیا اور مہنگا نام لیا قورہ بولا۔ لا تظروا دینی خالی۔ احب الیہا اللہ۔ ترجمہ۔ یعنی مجھے دھکا دو نہیں۔ کیونکہ میں اونیاء اللہ سے محبت کرتا ہوں۔

قولہ۔ امثل روایت عمرؓ و عثمانؓ و شراح رحمۃ اللہ علیہم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول "الجبیل" منصوب ہے اذ انت نفس مذکور کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ دراصل میں پہاڑ کی طرف سے ہوشیار رہنا کہیں دشمن پہاڑ کی پشت سے حملہ نہ کر دے۔ مگر یہی "ابو نعیم" و ابن مردودہ وغیرہ محدثین کی روایت کا خلاصہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سلمہ بن زحیمؓ کو امیر بن کر ایک لشکر بھیجا تو مدینہ میں منبر پر خطبہ جمعہ کے ادرساں خطبہ روک کر تین بار فرمایا۔ یا سادۃ الجبل! الجبل! یا عام حاضرین! ایک دوسرے کا منہ نہ کھنسنے لگے اور بعض نے تو ہاں تک کہہ دیا کہ تیرا بدن کا داغ مل گیا ہے تو حضرت علیؓ نے فرمایا۔ جو کہہ کہنا وہ ظاہر ہو کر رہے گا۔ پھر عبدالرحمن بن عوفؓ نے حضرت عمرؓ سے ساجد رو یا فت کیا تو حضرت عمرؓ نے بتلایا کہ میں نے مشرکین کو دیکھا انھوں نے مسلمانوں کو آگے سے بھی اور پیچھے سے بھی حذر کر کے شکست دے دی۔ اس لئے میں نے انھیں حکم دیا کہ وہ اپنی پشت پہاڑ کی طرف کر لیں۔ تاکہ پشت کی طرف سے حملہ کا اندیشہ نہ رہے اور صرف ایک سمت میں لڑائی ہو۔ چنانچہ ایک ماہ کے بعد فتح کی خوشخبری لائے والے نے بتایا کہ ہم نے نماز جمعہ کے وقت دشمن سے لڑائی کی تو انھوں نے ہم کو شکست دے دی تو ہم لوگوں نے سنا کہ کوئی آواز دینے والا آواز

دے رہے ہاں ساریۃ الجبل الجبل۔ تو ہم لوگ پہاڑ سے ہائے اور اس کی طرف پشت کر کے رہے اور دشمن کو شکست دی۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول الجبل منصوب ہے الخیر ہم فعل مہذون کا مفعول ہونے کی وجہ سے۔ اور معنی یہ ہے کہ پہاڑ سے لگ جاؤ۔ یا پہاڑ سے چھٹ جاؤ۔

وَلَمَّا شَدَّتِ الْعَزَلَاتُ الْفُسْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْاَوَّلِيَّاءِ فَانْفَضَّ لِيْجَازِ ظُهُورِ خَوَارِجِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوَّلِيَّاءِ لَا شَكَّ فِيْهَا عَجْرًا فَلَمَّا بَيَّنَّا النَّبِيَّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ الْاَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُونُ ذَٰلِكَ اَيُّ ظُهُورِ خَوَارِجِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوَّلِيَّاءِ الَّذِي هُوَ مِنْ اَحَادِ الْاِمَّةِ مَحْجُوفٌ لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَ هَٰذَا الْكَلَامُ لِوَاحِدٍ مِنْ اَمْتِهِ لَا نَبَا يَظْهَرُ بِهَا اَيُّ قِبَلِ الْكِرَامَةِ اَمَّا وَلَوْ كُنَّا يَكُونُونَ قَبْلَ الْاَوَّلِيَّاءِ يَكُونُ مُجَافٍ دِيَانَتِهِ وَوِيَاثَتِهِ الْاَوَّلِيَّاءِ الْقَبْلَ وَالنَّسَبَ بِرَسُولِهِ رَسُوْلًا مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِيْ اَمْرِهِ وَلَوْ اَصِيْهُ حَتَّى اَوْ هَٰذَا الْاَوَّلِيَّاءِ الْمُسْتَقْلَالِ بِنَفْسِهِ وَعَدَمُ الْمَتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ قَوْلًا ذَا ظَهَرِ ذَٰلِكَ عَلَى يَدِهِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْاَوَّلِيَّاءَ خَارِجٌ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعْجُوفٌ سَوَاءً ظَهَرَ مِنْ قَبْلِهِ اَوْ مِنْ قَبْلِ اَحَادِ اَمْتِهِ ذَا النِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِيَّاءِ كَوَامَةِ نَحْوِهِ عَزَّ وَجَلَّ نَبُوَّةٌ مِنْ ظُهُورِ ذَٰلِكَ مِنْ قَبْلِهِ فَالْاَوَّلِيَّاءُ يَكُونُونَ بَنِيَّاءُ وَمِنْ اَصْدَاقِهِ اَظْهَارِ خَوَارِجِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حَكْمِهِ قَطْعًا بِمُوجِبِ الْمَجْزَاتِ، بخلاف انولى، اور چہاں کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معترض نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوار نہ ہو جائے گا تو ظہور اس رسول کا سمجھ رہا ہوگا۔ جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے۔ اس لئے کہ اس کرامت سے یہ معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں ہی ہو۔ اور اس کی دیانت دن اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے اس کے اور اور غوامی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ یہاں تک کہ اگر وہ مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور اس کرامت اس کے لئے بھی ظاہر نہ ہوگا اور حاصل یہ کہ اس سے یہ سمجھ رہا ہے کہ اس کی طرف سے ظاہر ہوا اس کے امت کے افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے۔ اس شخص کے

نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ لامخارق عادت کا ظاہر ہوا ہے تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا فیضان کرنا اور خوارق عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معرفت کے قطعی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے ذکر اس کے لئے ان امور غلطیوں کے کہہ بھی ضروری نہیں ہے۔

تشریح اکثر متذکرین نے جو کرامات اولیاء کے منکر ہیں، دلیل قطعی کی کرنی کو غیر نبی سے مناد کرنے والا ہے۔ معجزہ یعنی امخارق عادت کا اس سے ظاہر ہونا ہے۔ پس اگر اولیاء سے امخارق عادت کا ظہور ممکن ہو جسے کرامت کہا جاتا ہے تو کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحب کرامت یعنی ولی کے صاحب معجزہ ہونے کا شبہ اور جب کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوگا تو صاحب کرامت یعنی ولی کے صاحب معجزہ ہونے کا شبہ ہی ہوگا۔ یہی صورت میں نبی غیر نبی سے مناد نہ ہوگا اور غیر نبی کو لوگ نبی سمجھ بیٹھیں گے۔ اور گمراہ ہوں گی جس سے نبی کی بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ تنہا نے متذکر کی اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ جو امخارق عادت ولی سے صادر ہوگا وہ اس ولی کی کرامت ہے اور جس نبی کا وہ اسنی ہے اس نبی کا معجزہ ہے۔ کیونکہ اس کے ہاتھ پر امخارق عادت کا ظاہر ہونا اس نبی کی اتباع کی برکت سے ہے۔ حتیٰ اگر وہ شخص امخارق عادت کے اظہار میں اپنی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی اتباع نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ شخص ولی نہ ہوگا۔ اور اس شخص کے ہاتھ پر کرامت ظاہر نہ ہوگی۔ جو امخارق عادت ظاہر ہوگا وہ مکر و استدراج کہلائے گا۔ نیز کرامت کے معجزہ ہونے کا شبہ اس وجہ سے بھی نہیں ہو سکتا کہ کرامت میں شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے وہ مدعی نبوت نہیں ہوتا۔ برخلاف معجزہ کے کہ وہ مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہونے والا خارق عادت امر ہے۔

تولہ: فالنبی لا بد من علة الخیریاں سے شارح رحمۃ اللہ غنیہ صاحب معجزہ جنی نبی اور نبی کرامت یعنی ولی کے وہ میان میں فرق بیان کر رہے ہیں۔ پہلا فرق یہ ہے کہ نبی کے لئے اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنے ولی ہونے کا علم ضروری نہیں۔ دوسرا فرق یہ بھی ہے کہ نبی کا اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ یعنی معجزہ کا ظہور اس کے ارادہ کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اظہار خوارق کا ارادہ کرنا ضروری نہیں بلکہ اختصار ضروری ہے۔ الاعتقاد ضروری۔ غیر فرق یہ ہے کہ نبی کا قطعی طور پر معجزات کے مقتضی یعنی اپنی سبالی کا فیصلہ کرنا ضروری ہے۔ برخلاف ولی کے کہ اس کے لئے اپنی کرامت کے مقتضی یعنی اپنی ولایت کا قطعی کے ساتھ فیصلہ ضروری نہیں۔

و افضل البشر بعد نبیاً و الاحسن ان يقال جسد الانبیاء، لکنہ اراد بعد یتھ الزمانیۃ  
 و لیس بعد نبیانہی، مع ذالک لا بد من تخصیص عیسی علیہ السلام، از لوازم کل  
 بشر و جسد نبیاً انقض۔ عیسی علیہ السلام، و لوازم کل بشر و جسد نبیاً  
 لم یبق افضل علی اصحابہ، و لوازم کل بشر و جسد نبیاً و جسد الانبیاء فی الجملة  
 انقض عیسی علیہ السلام، ابو بکر صدیقؓ الذی صدق النبی علیہ السلام فی النبوة  
 من غیر متعین، و فی المعراج بلا نزاع، ثم عبد اللہ اروق الذی فرق بین الحق و الباطل  
 فی القضاہ و الخصومات عثمان ذوالنورین، لان النبی علیہ السلام رؤفہ رقیہ  
 و لہا ماتہ رقیہ، رؤفہا مکتوم، و لہا ماتہ قال لو کانت عندی ثالثۃ تزوجتکھا  
 ثم علی المرتضیٰ من عہد اللہ و خلفہ اصحاب رسول اللہ، علیٰ هذا و جسدہا السنہ و القضاہ  
 انما یجوز لیکون لہم دلیل علی ذالک لما حکموا بہ اللہ، و اما لفت فقد وجدنا دلائل  
 الجہانیم متعارضۃ، و لم نجد هذه المسئلة مما یقعون جہشتی من الاعمال و ابکو  
 الموقف فیہا، مخرجا بشیء من الواجبات و کارة الملت کا فوا متوضعت فی تفضیل عثمان حبش  
 جعلوا من علامہ اہل السنۃ و الجماعتہ تفضیل الشیخین و محبہ انحنین، و الا لکننا  
 انہ ان اردنا بالافضلۃ کثرۃ الخواب، قللوا جمعہ، و ان اردنا کثرۃ ما یعدہ  
 ذروا الحقول من الفضائل، و ذلک۔

**ترجمہ** اور ہمارے نبی کے بعد تمام ان فوئل سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں اور نہ یادہ بہتر یہ ہے کہ  
 بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنف نے جہشت زمانی کا الادعا کیا اور ہمارے نبی سے  
 کوئی نبی نہیں ہے، اس کے باوجود عیسی علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر مراد اس  
 جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسی علیہ السلام سے نقص وارد ہوگا اور اگر  
 وہ انسان مراد لیا جائے جو آپ کے بعد پیدا ہوگا، تو صحابہ سے افضل ہونے پر دلالت نہ کرے گا اور  
 اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو ان الجہد کے زمین پر موجود ہو، تو عیسی علیہ السلام کے ذریعہ نقص و  
 ہوگا ہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام ان فوئل سے افضل، ابو بکر صدیقؓ ہیں، جنھوں نے نبوت کے  
 بارے میں بغیر وقفہ کے اور حراج کے بارے میں بغیر تردید کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی، پھر  
 عمر فاروقؓ ہیں، جنھوں نے قضا با اور مقدمات میں حج و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمانؓ ہیں  
 ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہ کو ان کی زوجیت میں دیا، اور جب وہ انتقال

کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوئی تو اس کو بھی تنہا ہی زوجیت میں دے دیتا۔ پھر علیؑ میں جو امیر کے ہندوں اور رسولؐ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں اسی قرشب پر ہم نے نصف کو پایا اور باقی ہر ایک لڑکے کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوئی تو اس کا فیصلہ نہ کرے۔ اسے ہر قوم سے جانہن کے واسطے کو متاخرین پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا قفل ہو۔ اور اس بارے میں توقف کسی داعی میں عمل ہو۔ اور سلف حضرت عثمانؓ کو فصل قرار دینے میں توقف کرنے سے چنانچہ انھوں نے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے تفصیل تینوں اور محبت تینوں کو قرار دیا۔ اور نصف نہ یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرتِ ثواب مرد جو توقف کی وجہ سے اور گزراہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ تو توقف کی کوئی وجہ نہیں۔

### تشریح

یہاں سے امامت کی بحث شروع ہوتی ہے۔ محققین نے بیان کیا کہ علم کلام میں جس فضیلت سے بحث کی جاتی ہے۔ اس سے اعلانِ خبر پر جزاء اور فواسق کی زیادتی مراد ہوتی ہے۔ پھر مراد اس پہلے مقام میں لفظ بعد کو ہدیت مرئی کے معنی میں مستعمل کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

افضل لا یتبعوا بعد نبینا ابراہیم اور افضل انکب بعد النورانیۃ اس بنا پر ماخذ کی عبارت میں حامی ہے کیونکہ ہدیت مرئی مردہوں کی صورت میں مانتی ہوئی عبارت کا لفظ ہو گا کہ ہمارے نبیؐ کے مرتبہ کے بعد تمام انسانوں میں سب سے زیادہ مرتبہ ابو بکرؓ کا ہے۔ اس سے ابو بکرؓ کا مافیٰ انبیاء سے بھی افضل ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے شارعؐ نے فرمایا کہ بعد نبینا کہنے کے بعد بعد الانبیاء کہنا زیادہ مناسب تھا۔ اگر خلفاء کا حضرت انبیاء سے افضل ہونا لازم آئے اور شارعؐ نے بعد الانبیاء کہنے کو صرف احسن اور مناسب کہا واجب نہیں کہا۔ کیونکہ ہدیت کو ہدیت زمانی پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ خود کہا کہ ماخذ نے ہدیت زمانی مراد لی ہے۔ اور عبارت کا معنی ہے کہ ہمارے نبیؐ کے زمانہ کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابو بکرؓ میں اس صورت میں مافیٰ تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اگر حضرت عیسیٰؑ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضروری ہے کیونکہ وہ ہمارے نبیؐ کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں۔ اس لئے حضرت احمدؑ علیہ السلام کو کہنا چاہیے کہ ہمارے نبیؐ کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ مافیٰ تمام انسانوں سے افضل ابو بکرؓ رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: واما المخت فوجدنا ان الشارع لم یکن یحکم علیہ فی مسئلہ افضلیت کا ظنی ہے۔ چنانچہ

کی دلیل اسلام کے ساتھ حسن ظن ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوئی تو فضیلت کے اعتبار سے ترتیب بیان فرماتے، اگرچہ ان اسلام کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر ان کی تقلید نہ کرتے تو اس پر اس سکوت اور توقف ہی افضل ہے ایک تو اس لئے کہ اس بارے میں شیعہ و اہل سنت کے وکیل متعارف ہیں اس لئے کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم اس لئے کہ یہ مسئلہ اعتقادی ہے عمل نہیں ہے اور احکامات میں نوعی پر انکشاف اگر ہے اعتقادات میں ظن کافی نہیں بلکہ یقین مطلوب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس بارے میں توقف اور سکوت کسی وجہ شرعی میں عمل نہیں۔ لیکن شارع کی پیش کردہ مذکورہ توضیح ضعیف ہیں اول اس لئے کہ ترتیب مذکورہ پر اہل سنت کے دلائل احادیث صحیحہ میں اور شیعہ کے دلائل احادیث صحیحہ میں باہمی احادیث ہیں جن کی ذلت: فضیلت علی پر مبنی وضع ہے۔ دوم اس لئے کہ علی الاطلاق یہ کہنا کہ حق ذی مسائل میں ظن کافی نہیں صحیح نہیں ہے ورنہ اسلاف عقائد کی کتابوں میں فرشتوں کا انبیاء سے یا انبیاء کا فرشتوں سے افضل ہونا عشرہ مبشرہ کا نام تمام صحابہ سے افضل ہونا، بیان کیا گیا وہی روایت کو قبول کرنا یا نہ کرنا، مجتہد کا فطری صواب و دونوں صورتوں میں اجماع دیکھنا چاہیے غرض مسائل ذکر نہ کرنے بلکہ جن مسائل میں یقین مطلوب ہے ان میں ظن کافی نہیں اور جن مسائل کا ثبوت ہی دلیل غبی سے ہے انہیں غبی طور پر ہی تسلیم کرنا واجب ہے۔ جیسے قہر اللہ حشر کی تفصیلات سے متعلق اور رب غیور احد ہونے کی وجہ سے ظنی ہیں۔ اس لئے ہی کو غبی سبیل اللہ میں تسلیم کرنا واجب ہے۔ سوم اس لئے کہ اس مسئلہ پر مذہب شیعہ کا اطلاق موقوف ہے اور مذہب شیعہ کا اجماع شرعی واجب اور ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علی کو افضل قرار دے کر صحابہ کو انہیں خفیہ نہ منتخب کر سکی بنا پر نہ وہ درحضر ابو بکر و غنی کو غاصب قرار دیتے ہیں۔ اس بناء پر مسئلہ افضلیت کو بحیث دینا واجب ہے۔

قولہ: اذکان السلف کے اقوال متوقفین۔ اہل کائنات تشریفوں کے ساتھ حرف تشبیہ ہے۔ اہل سنت والجماعت کی علامت میں سے دونوں دلائل رسول سے محبت کو قرار دیا۔ دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل سمجھنے کو ضروری قرار نہیں دیا اس سے شارع رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ اس مسئلہ میں سلف توقف اور سکوت ہی کو ترجیح دیتے تھے، لیکن شارع رحمۃ اللہ علیہ کا یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ اہل سنت و شیعہ کے درمیان متنازعہ فیہ عثمان اور علی کے درمیان افضلیت کا مسئلہ نہیں بلکہ ابو بکر کے حضرت علی سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے۔ سوا انہوں نے اس بارے میں توقف اختیار نہیں کیا۔ بلکہ تفصیل شیخین کو اہل سنت والجماعت کی علامت میں سے شمار کر کے صرف ابو بکر ہی کو نہیں بلکہ عمر و کعبہ علی سے افضل قرار دیا۔ شارع کی عبارت

میرے مشہد ہوتا ہے کہ ادیر کہا ہے۔ عنہ هذا وجدنا مسلف، یعنی اسی ترتیب مذکورہ پر جس میں ابو بکر کو سب سے افضل قرار دیا گیا ہے ہم نے مسلف کو پایا ہے اور یہاں کہہ رہے ہیں کہ مسئلہ فضیلت میں مسلف توقف اختیار کرتے تھے اور یہ صریح تعارض ہے۔ حیو اصہ یہ ہے کہ ادیر مسلف سے اکثر مراد ہیں اور یہاں بولنی مراد ہیں۔

حولہ۔ والاضافات الخ یعنی اگر افضلیت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تب توقف کی وجہ ہے کیونکہ کثرتِ ثواب کا علم عقل سے ہو نہیں سکتا۔ ولفظ و زود نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی زیادتی مراد ہے جنہیں لوگ کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو توقف کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے کہ حضرت علیؑ کے کلام اور ان کی کرامات زیادہ ہیں، اس جہد کی وجہ سے بعض لوگوں نے کہا کہ شارعِ کلام میں شیعیت کی بوقت ہے بعض مشرکین نے اس کو یہ جواب دیا کہ حضرت علیؑ رضی اللہ عنہ کے فضائل اور مناقب کا اعتراف کرنا شیعیت نہیں ہے۔

وخلافتهم ای نایبهم عن الرسول فی اقامۃ الامۃ بحیث یحب علیؑ کافۃ الامم الا انما علیؑ هذا الترتیب فیما یحول من الخلافۃ بعد رسول اللہ ﷺ لا فی بکرم تعدد شہدائہ بعدہ وکثرۃ شہادۃ وذلک لان الصحابة قد ائتمروا والیوم یؤتی رسول اللہ ﷺ من اللہ علیہ وسلم فی سفیفۃ بنی ساعدۃ واستقر اربعمہا عند انساورة والغازیۃ علی خلقۃ الیکبرۃ فاجتمعوا علی ذالک وبایعہ علیؑ علی رؤوسہم زلفا وادبوا بیدہ فوقف کان صبرا وسمی بکون الخلافۃ حقا لہ لانہ لقی علیہ الصحابۃ ومارعوا علی کما نزع معادینہ ولا یحتج علیہم لو کان فی حقہ نص، کما زعمت الشیعۃ، وکیف ینصرون فی حق اصحاب رسول اللہ علیہ السلام لا یقاتون علی الباطل، ویزکون العمل بالحق والارادۃ ثم انہا بکونہا لیس من حیوۃ دعاۃ انہ واما علیؑ کاتب عہدہ، فلما کتب اتم الصیفۃ واخرجہا الی الناس وامرہم ان یرایعوا الحسن فی الصیفۃ، فلما یروا حق یرت علیؑ فقال بائعنا الحسن فیہا وان کان عمرہ وبالجماعۃ وقع الاتفاق علی خلافتہ، ثم استشهد عمرہ وترک الخلافۃ شری بنی ساعدۃ عثمانؓ وعلیؓ وعباد الرحمن بن عوف وطلحۃؓ ویزید وسعد بن ابی وقاصؓ، ثم فوض الامر خستہم الی عبد الرحمن بن عوف ورموا بحکمہ فالت راعنہن وبایعہ بحضور



من تصحابہ ابا یعود و انقادوا و الامور و صلتوا معہ العجیہ و الرعیاء و کان  
اجماعاً شہ استشهد و نزاع الامور بمصلحہ و اجماع کبار انہا اجریہ و انقاد  
علی علی و انتمسوا منہ قبول الخلاف و بالیعدہ ایضا کان الفضل اہل عصرہ  
و اولہم الخلاف و ما وقع من الخلافات و انقاد اربابہ لہم یکن من نزاع و اختلاف  
بل عن خطہ فی الاجتہاد و ما وقع من الخلافات بین شیعہ و اہل السنۃ فی غلہ  
لشئہ و ادعاء کل من الفرقین انصر لہ باب الامامۃ و ازاد المسلمۃ و لا یجوز  
من الخابیین فہذا تصور فی الخطرات.

اور ان کی خلاف ازمنہ سے سنہ ۳۵ اس طرح کرتا رہا کہ ہر ان کی اتباع  
میں جمع ہو کر ان کا نائب ہوں جو بھی اسے تائب پر ہے یعنی رسول اللہ سے قرعہ  
کے بعد خلافت ابو بکر کی ہے پھر عمر کی ہے پھر عثمان کی پھر علی کی ہے اور یہاں لے کر رسول اللہ کی  
علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ سفیہ علی ساندہ میں جمع ہوئے اور ابھی شورے اور فوٹوس میں  
کے بعد ابو بکر کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جو بھی پس رہے اس پر اجماع کر لیا اور قدرے وقت  
کے بعد حضرت علی نے بھی جمع عام میں ان سے بیعت کر لی اور ان خلافت ان کا ابو بکر کا حق نہ  
ہوئی تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرنے اور حضرت علی بن ابی طالب سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہ  
سے نزاع کر چکا اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوئی جیسا کہ مذکور ہے تو حضرت علیؓ صحابہ پر  
حجت قائم کرنے اور بعد صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اندازہ ہونے والی نص پر عمل ترک  
کرنے کا کیسے تصور کرنا چاہئے پھر جب ابو بکر اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے حد  
عثمان کو بلا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھا پھر جب کچھ تو اس عہد کو مہر بند کیا اور لوگوں  
کے سامنے اس کو پیش کیا اور انھیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو عہد میں ہو تو صحابہ  
نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انھوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو  
اس میں ہے اگرچہ وہ عمر نبی ہوں اور بہر حال حضرت علیؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا پھر حضرت عمرؓ  
شہید کر دیئے گئے اور بعد خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ علیؓ عبدالرحمن بن عوفؓ طلحہؓ ازبیرؓ  
اور محمد بن ابی وقاصؓ کے باہمی مشورہ پر چھوڑ دیئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاویہ عبدالرحمن بن  
عوف کے سپرد کر دیا اور ان کے فیصلہ پر رخصت شدی قابض کر دی تو انھوں نے حضرت عثمانؓ رضی اللہ  
عنه کو منتخب کیا اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان کو بیعت

کی اور ان کی فرماں برداری کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی تہذیب پر جس تو اجاب ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور خلیفہ کا، سالہ بغیر ملے گئے جوڑ گئے تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت معنی رضی اللہ عنہ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کیلئے کی درخواست کی اور ان کے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں الفضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے اور حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان جو اختلافات اور طغیان ہوئی ہیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا، غلطی کی وجہ سے ہوئے اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور اسامات کے پاس میں فریقین میں سے ہر ایک کا فخر کا دعویٰ کیا اور جانہین سے سوال وجواب کی پستی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

**تشریح** | دو بار فی سقیفہ یعنی ساعد بنی سقیفہ جگہ سے جس کی ایک جانب زیادہ مرتبہ اور ایک جانب میں دو بار ہو ہے وہاں اب آگاہ ہو گئے ہیں اور ہونا مندرجہ ذیل کا ایک قبیلہ تھے۔

منبرہ: ہوں توقف کا تعلق منبرہ: بعض کا رخا مدت میں وجہ توقف انتخاب خلیفہ کے بارے میں انھیں شریک منبرہ ذکر آیا۔ جیسا کہ تاریخ اسلام میں علامہ کربشہ انجیب آبادی نے لکھا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک دن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پاس آئے اور کہا کہ میں آپ کی شخصیات کا مشورہ دوں اور آپ کو مستحق خلافت بھی مانتا ہوں۔ لیکن حکایت یہ ہے کہ ہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار ہیں۔ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ میں ہر سے بغیر منبرہ کے کیوں لوگوں سے بیعت لے لی آپ اگر ہم کو وہاں جو بیعت تو ہم سب سے پہلے آپ سے ہاتھ پر بیعت کرتے۔ حضرت ابوبکرؓ کے رشتہ داروں کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک اپنے رشتہ داروں کے ساتھ حسن سلوک سے بھی زیادہ عزیز ہے۔ میں سقیفہ بنی ساعدہ میں بیعت لینے کی غرض سے نہیں گیا تھا۔ بلکہ مہاجرین و انصار کے نزاع کو رفع کرنے نہایت ضروری تھا۔ میں نے خود اپنے سے بیعت لے کر دعا سے جنیں کی۔ بلکہ اہل بنی خود بالائے سر سے ہاتھ پر بیعت کی۔ اگر اس وقت میں بیعت لینے کی ملامت رکھتا تو اس خطرہ کے دوبارہ زیادہ طاقت سے اچھلنے کا اندیشہ تھا جبکہ تم تمہیں و تمہیں کے کام میں مشغول تھے تو اس عملت میں تمہیں کیسے بدایا۔ حضرت علیؓ نے یہ باتیں میں کر فوراً نکالیں واپس لے لی اور اگلے روز مسجد نبویؐ میں مجمع عام کے رد پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔

قوله: ولو لم تكن الخلافة أحقّ له: یعنی اگر ابو بکر رضی اللہ عنہ مستحق خلافت نہ ہوتے تو صاحب  
ان کی خلافت پر اجماع نہ کرتے کیونکہ اگر دوسرے حدیث پر مستحبی باطل پر اجماع نہ کرتے گے۔ بالخصوص  
صحاب رسول جو انبیاء کے بعد افضل البشر ہیں۔

قوله: وما وقع من الاختلافات: واللہ اعلم بالحق۔ اشارہ جنگ جمل اور صفین کی طرف ہے۔  
جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطا و اجتہاد کی وجہ سے  
ہوئی۔ حضرت علیؑ کو مخالفین عثمانؓ سے فوری قصاص لینے میں بغاوت کا اندیشہ تھا۔ اس لئے  
ان کا خیال تھا کہ جب تک خلافت کو استحکام حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک اس مسئلہ کو ہاتھ نہ  
لگایا جائے۔ دوسری جانب حضرت معاویہؓ کے گرد والے جس میں حضرت عمارؓ رضی اللہ عنہما ہنرمیں  
تھیں فوری قصاص کو ضروری سمجھتے تھے۔ تاکہ تمام ان اس اکابر پر ظلم و زیادتی کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔

والخلافة ثلاثون سنة. بعد هامة. وامة. فقولنا: خليفة الاسلام. الخلافة، بعد ذلك  
ثلاثون سنة، ثم يصير خليفاً مملكتاً عضواً، وقد استشهد على علي رأس ثلاثين  
سنة من وفات رسول الله عليه السلام، فمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفاء  
مملوكاً أو أمراء، وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا  
يتفقون على خلافة الخلفاء العباسية، وبعض المروانيين، كحديث عبد العزيز بن  
داود، وأما من الخلافة، كما منة النبي لا يشوبها مشي من المخالفة، ومن الملتزم  
تحتون ثلاثين سنة، وبعد هذا قد تكون، وقد لا تكون، ثم لا يجتمع على أن  
نصب الإمام واجب، وإنما الخلاف في أنه يجب على الله أو على الخلق، بل على  
أو على، والمذهب أنه يجب على الخلق، سمعنا نقول من مات ولم يعرف إمام زمانه  
فمات ميتة جاهلية، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهمات بعد وفات النبي  
عليه السلام نصب الإمام، حتى قد صوّتوا على الدفن، ووجدوا بعد موت كل إمام  
ولان كثير من الأوجه استلزمه، يتوقف عليها، كما أشار إليه بقوله.

اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے۔ آل حضرت علیؑ  
علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت میں سال تک رہے گی پھر  
اس کے بعد عالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے بیس سال  
اور اہو نے پرستید ہو گئے۔ پھر معاویہ اور ان کے بعد کے حضرت خلیفہ نہ ہوں گے، بلکہ بادشاہ

و اس پر ہوں گے اور انکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ادبائے حل و عقد خلفاء  
 علیہ السلام اور بعض مراد میں مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاہد حدیث  
 کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کا زمانہ میں ان کا وقت اسلام کی خلافت و روزی اور شاہد شریعت اعرض  
 کی کچھ بھی تمیز نہیں ہے ان تک رہے گے اور اس کے بعد کبھی ہوگی وہ کبھی نہ ہوگی پھر  
 اجماع میں بات پر ہے کہ امام اور خلیفہ مفرد کرنا واجب ہے اختلاف صرف میں ہے کہ کثیر  
 یا واجب ہے یا مخلوق پر دلیل کبھی سے واجب ہے یا عقلی سے اور اجماع میں کثیر کا مطلب یہ ہے  
 کہ مخلوق پر دلیل میں سے واجب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد نے نہ کی کے وجہ سے کہ تمہیں اس  
 حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا بہت ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مر اور  
 فتح کی امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد آپ کے ہم کار امام اور خلیفہ مفرد کرنے کو قرار دیا  
 حتیٰ کہ اس کو دینی علیہ السلام کی امت میں پر بھی مقدم کیا۔ اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد اس کی تہذیب  
 سے پیسے اگلا خلیفہ منتخب کیا۔ اور اس سے کہ بہت سے واجبات شرعیہ بہت موقوف ہیں جو اس  
 کے بغیر انجام دی نہیں جاسکتے جیسا کہ قرآن نے اپنے نیک لوگوں میں صحت کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔  
**تشریح** خلافت کبھی امت دین کے مسئلہ میں نبی علیہ السلام کی نسبت آپ کی نہیں کوئی کے  
 مطابق قسمل کے ساتھ نہیں سال تک رہی ہے جو حضرت علیؓ کی مشاہدات پر تقریباً  
 پورے ہو گئے۔ حقیقت دس سال اس وقت پورے ہوئے جب حضرت حسن بن علیؓ چھ ماہ تک  
 خلافت کی ہاک ڈال دیا نہ چلے رہے تھے بعد حضرت محمدؐ کے عی میں دست بردار ہوئے۔ اس لیے  
 کہ حضرت ابو بکرؓ کا زمانہ خلافت دو سال تین ماہ ہے اور حضرت عمرؓ کا دور خلافت دس سال چھ ماہ  
 ہے اور حضرت عثمانؓ کا دور خلافت بارہ سال اور حضرت علیؓ کا دور خلافت چار سال و ماہ ہے  
 کل مجموعہ انیس سال چھ ماہ ہوا۔ اس لیے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ کی شہادت پر حقیقت میں سب  
 پورے نہیں ہونے بلکہ تقریباً انیس سال ہوتے ہیں۔

قولہ: وهذا مستحسن، انکال واضح ہے اور شائع کرنے سے المراد اسے جو جواب دیا  
 اس کا حاصل یہ ہے کہ حدیث "الخلافت بعدی خلافت عامۃ میں خلافت سے خلافت کا ملہ یعنی  
 خلافت علیٰ منہاج النبوت مراد ہے اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ متواتر و مسلسل خلافت کا ملہ کا دور  
 نہیں سال تک رہے گا۔ پھر قسمل ٹوٹ جائے گا کبھی ایسی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔  
 قولہ: ثمه الاجماع علی ان نصب الامام واجب الامرن الاولی السنت ہی نہیں بلکہ



فَلَا تَدْرِي سَبَقَتْ أَمِ الْمَرَادُ التَّخْلُفَ أَمِ الْإِكَامَةَ، وَلَوْ سَلَّمْ لَخَلَّ دَوْرُ الْخُلَافَةِ تَقْصُفَ دَوْرِ  
دَوْرِ الْإِمَامَةِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْإِمَامَةَ أَعَمُّ، لَكِنَّ هَذَا الْأَصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ يَتَّخِذْهُ مَوْلَانَا  
بَلْ مِنَ الشَّيْخَةِ مِنْ بَيْنِهِمْ أَنَّ الْحَقِيقَةَ أَعَمُّ، وَلِهَذَا يَقُولُونَ تَخْلُفَ الْخُلَافَةِ لَا شَيْءَ الْخُلَافَةِ  
دُونَ أَمَامَتِهِمْ، وَأَمَّا لُجْلُجُ الْخُلَافَةِ الْعِلَاسِيَّةِ، فَالْأَمْرُ مُشْكَلٌ.

**ترجمہ:** اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور  
ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور  
ان سے حد فاصل وصول کرے اور ظالموں، غاصبوں اور مجبوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جو  
وحدہ بین کی غارتگوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا فیصلہ کرے  
اور حقوق پر قائم کی جائے والی شہادتیں قبول کرے اور ان، باطل زنگوں اور لڑکوں کی شادی کرے  
جن کا کوئی ولی نہیں، اور موال غنیمت تقسیم کرے اور ان کے عداوتہ سارے کام انجام دے،  
جنہیں اس سے عام افراد نہیں سنبھال سکتے ہیں، اگر کہا جائے کہ ہر ملازم میں کسی شوکت اور طاقت کا  
شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے، جس کو تمام  
بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا  
ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جائے گا سبب ہوں گے، جبکہ ہم اپنے اس زمانے میں  
مشغول کر رہے ہیں، کہ مسلمان حکمران ایسے میں دست بگریزاں ہیں، پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص  
کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ وہ امام ہو یعنی امام  
کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو، یا غیر امام ہو یعنی امامت کے اوصاف  
و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو، اس لئے کہ دین و دنیا کے کاموں کا انتظام  
اس سے ہو جائے گا جیسا کہ مسلمان، ترک بادشاہوں کے عہد میں تھا، ہم جواب دینگے کہ ان دونوں  
امور کا کچھ انتظام مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی ترویج وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا۔  
مگر دین کے کام مثلاً جمعہ اور عید کی غارتگری قائم کرنے وغیرہ میں خلل پڑے گا، (کیونکہ ان کاموں کے  
لئے امام ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہی امور دین کا انتظام ہی، سام مقرر کرنے سے، اہم مقصود ہے،  
پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو مذکور کی گئی کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے  
عہدہ نماز، ام سے خالی ہو گا تو پوری امت گناہگار ہوگی، اور حدیث حد کو روکی رو سے ان سب کی  
موت جاہلیت کی موت ہوگی، ہم جواب دینگے کہ پہلے گذر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے، اور اگر

لیا جائے کہ مطلق خلاف مراد ہے (تو دوسرا جواب یہ ہے کہ اس میں دو خلاف قطع ہو جائے گا اور اس میں  
ختم نہ ہوگا۔ اس بناء پر کہ امامت عام ہے، خلافت سے، لیکن اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی۔  
بلکہ بعض متبعین اس کے برعکس پر کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ اسے خلافت کے خلاف  
کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے خلاف یہ بات باعث اشکال  
اس لئے ہے کہ مذکورہ متن میں مسلمانوں کے خلیفہ یا امام کے لئے انھیں نہیں بیان کرتا ہے  
جس کا اصل وجہ یہ ہے کہ حکام اسلام کا اجراء، حدود و شریعت کا نفاذ، اصولوں کو دیکھنا اور تبلیغ

## تشریح

علوم و شریعت کی اشاعت، فصل خصوصاً، تو ہم امن و امان، دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت و دیگر  
خلیفہ اسلام کے لئے انھیں نہیں ہیں، غرضی مذہب و سنی کے ہم علم و عمل کمالات میں مسلمانوں کے خلیفہ  
کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جمیع مہاشین ہونا چاہیے۔ جب مسلمانوں کا خلیفہ ان ارضان کے  
کے ساتھ متعلق ہوگا تو اس کی خلافت کو خلافِ راشدہ یا خلافِ علی منہاج النبوت کہا جائے گا۔  
ماسبق میں گذر چکا ہے کہ جو دراصل اسلام امام یا خلیفہ کا تقرر ضروری سمجھتے ہیں، مگر علامہ ابن خلدون  
نے مقدمہ میں ایسا یہ گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جو خلیفہ کا تقرر ضروری نہیں سمجھتا۔ مستشرقین سے اہم اور  
خوارج اسی گروہ میں شامل ہیں، ان کا خلائے فکر یہ ہے کہ امت میں تو قوی الہی کا رواج ہو، لیکن جب یہ  
کاؤن دستور کی حیثیت اختیار کرے اور ملک میں امن و امان قائم ہو جائے تو کسی امام اور خلیفہ کی  
ضرورت نہیں، بلکہ ہر علاقہ میں جو شخص اثر و رسوخ رکھتے والا ہو یا ایسا شخص جس کو تمام بلاد اسلام میں  
پر ریاست فاسد ماس ہو کالی ہے خواہ امامت کے شرائط اس کے اندر موجود ہوں یا نہ ہوں۔

دراصل خلفاء راشدین کے بعد کے خلفاء میں بادشاہت کے اثرات سے جو اختلافی مراضے  
پیدا ہوئے ان سے متاثر اور بددل ہو کر ان لوگوں نے یہ مذہب اختیار کیا۔ یہ لفظ نظر اس بناء پر پائی  
ہے کہ ایسے شخص سے امن و امان جیسے بعض دنیوی مسائل پہلے ہی حل ہو جائیں، مگر دین کے بہت مسائل  
کام مشا از دست حدود وغیرہ جو امام اور خلیفہ سے ہی انجام پا سکتے ہیں معطل ہو کر رہ جائیں گے۔  
حالات کا حکام دین کا اجراء ہی خلیفہ و امام کے تقرر کا سب سے بڑا مقصد ہے۔

قولہ: فصلی ما ذکر من ان مدة الخلافۃ فی الامن جب مدت خلافت حضور کی وقت  
کے بعد تیس سال تک ہی رہی ہے تو پھر اس کے بعد کا زمانہ امام اور خلیفہ سے خالی ہوگا اور پوری  
امت حرك واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوگی اور حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فہو کافر"  
میتہ جاہلیہ کی رو سے اس کی موت جاہلیت کی موت ہوگی، لیکن اسبق میں جب یہ گذر چکا

کہ حضور کے ارشاد "الخلافة بعدی فثلثون عاماً" میں خلافت سے مراد خلافت کا سلسلہ اور خلافت  
 راشدہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ ستر اور مسلسل خلافت راشدہ کا دور نہیں سال رہے گا اس کے  
 بعد دور حکومت و بادشاہت کے حامل ہوتے رہنے سے یہ سنسن ٹوٹ جائے گا لیکن پھر بھی خلافت  
 راشدین وقتاً فوقتاً ہوتے رہیں گے تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا مگر شارع رحمت اللہ علیہ کا  
 اعتراض کو ذکر کرنے کا منشا جواب مذکور کا عارہ کر کے اس پر دوسرے جواب کا عطف کرنا ہے جو  
 جواب امام اہل حلیہ کے درمیان فرق پر مبنی ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلیفہ وہ ہے جس کی حکومت  
 نبی علیہ السلام اور خلفاء راشدین کی سنت کے مطابق ہو اور امام عام ہے کیونکہ امام وہ شخص ہے جس  
 کو دین المسلمین پر اقتدار حاصل ہو چکا ہے وہ خلفاء راشدین کی سنت پر ہونا ہو تو مومنین کے مفاد  
 تیس سال پر دو خلافت ختم ہو گیا لیکن دور امامت ختم نہیں ہوا لیکن یہ فرق متکلیف پہل سنت  
 سے منقول نہیں بلکہ بعض شیعہ اس کے برعکس خلیفہ کو عام مانے ہیں اور کہتے ہیں کہ خلیفہ سے مراد  
 سلطان ہے عام ازین کہ وہ عدل ہو یا ظالم ہو یہ حدیث امام کے کردہ ہے کہ اہل ائمہ میں سے ایک ہوگا  
 جو سب کے سب معصوم ہیں اسی بناء پر وہ ائمہ ثلاثہ ابو بکر و عمر و عثمان کی خلافت کے تو قیام  
 میں چنانچہ انھیں خلیفہ اول، خلیفہ دوم اور خلیفہ سوم سے تعبیر کرتے ہیں مگر ان کی امت کے  
 قائل نہیں اس لئے یہ دوسرا جواب خودوش ہے اور یہ نہایت ہی عجیب و درست ہے پھر بھی خلفاء  
 عباسیہ کے بعد کے زمانہ کے اعتبار سے اشکال باقی نہ رہے گا اس لئے کہ ان کے بعد خلافت کا مد  
 ہاں فقہ کسی قسم کی حلافت کا وجود نہیں کیونکہ خلافت کا سلسلہ تو از روئے حدیث حضرت علی با حسن بن  
 علی پر جاری ختم ہو گئی اور خلافت ناقصہ کا اس لئے وجود نہیں کہ خلفاء عباسیہ کے بعد عام بلا اسلام  
 پر کسی قریشی کو بدست عامہ حاصل ہی نہیں ہوا اور غیر قریشی کو خلیفہ معز کہ امامیہ "الاشیعة  
 من قریش" کی رو سے جائز نہیں لہذا امت ترکہ واجب کی وجہ سے گناہ گار ہوئی اس کا  
 ایک جواب تو یہ ہے کہ وعید ترک اختیار کی ہے در امت اختیار کی طور پر نصیب آئے ہیں مگر ترکہ  
 نہیں بلکہ اضطراری طور پر دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث "من مات دینہ لا خلف امام زمانہ  
 میں امام کے خود نبی علیہ السلام کی ذات مراد ہے۔

ثم يفيض ان يحسن الامام طاهر الدين دجيم اليماء فيقوم بالصلح المصالح ما هو  
 الفرض من نصب الامام لا مصلحاً من اعيان الناس خوفاً من الاعتداء وما  
 من الاعتداء ولا منقطعاً اخر وجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد نشر الفساد



والمخلول نظام أهل الظلم والفساد، كما زعمت الشيعة خصوصاً الإمامية، منهم من اتهم  
الحق بهذا رسول الله عز وجل، ثم ابنه الحسن، ثم اخو الحسين، ثم ابنه علي  
زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر، ثم ابنه جعفر الصادق، ثم ابنه موسى  
الكاظم، ثم ابنه علي المرتضى، ثم ابنه محمد تقی، ثم ابنه علي النقی، ثم ابنه  
الحسن العسكري، ثم ابنه محمد باقر، ثم ابنه محمد باقر المهدی، وبقی اختفی خوفاً من اعدائهم  
وسيطهراً فیما فی الدنيا قسماً وعدلاً، كما ملئت جوراً وظلماً، ولا امتناع فی طول  
عمری، وامتداد ایام حیویتی کعینی والغرض وغیرهها، والتمت خبر بیان اختفاء الإمام  
وعده من سوء فی علم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الإمام، وان خوفه  
من الاعداء لا یوجه الاختفاء بحیث لا یوجد منه الا مسمی بل غایب الامران کما  
اختفاء دعوی الامامة كما فی حق آبائهم الذین كانوا خائفین من انفسهم ولا یحسب  
الامامة وانما تعدد نساد الزمان واختلاف الآراء واستیلاء الطغمة احتیاجاً الى  
الامام الشان، وانفیادهم لیسهل.

**ترجمہ**

پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی  
کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں  
اور ظالموں کے غلبے سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے احوال اور مستحکم بن جائے  
اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے اور ظلم و عدوانوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت اس کے  
ظہور کا انتظار کیا جائے والا ہو ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علی ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر  
حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدینؓ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؓ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؓ پھر ان کے  
بیٹے موسیٰ کاظمؓ پھر ان کے بیٹے علی رضاؓ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؓ پھر ان کے بیٹے علی نقیؓ پھر ان کے  
بیٹے حسن عسکریؓ پھر ان کے بیٹے محمد قائمؓ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدیؑ ہیں۔ اور وہ  
دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہو گا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے  
بھر دینگے جس طرح اس وقت ہم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی  
کے امام دوزار ہونے میں کوئی استحقاق نہیں جیسے علیؑ اور خضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب  
واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا مدوم ہونا ان اغراض کے ماحض نہ ہونے میں برابر

جو امام کے وجود سے مقصود ہیں اور اس بات سے (یہی دانت ہیں) اگر دشمنوں سے خائف ہوں اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ نہ بدھ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پیشہ رکھنے کا مقتضی ہوگا، جب تک ان کے باپ و دوں کے بارے میں ابھی معلوم ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور ریوں کے خلائ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس امام کی امانت آسان ہے۔

**تشریح** انبیاء امامیہ کا عقیدہ ہے کہ ان حضرت علیہ السلام کے بعد سلسلہ امامت حضرت علی سے شروع ہو کر باوجود ہر مصلحت جہادی پر قائم ہو گیا جو دشمنوں کے خوف سے ہٹتا یا نہیں۔ ایک زمین پوشہ دے گا کہ امامت حدیثی ہے۔ یہ لوگ ہر سال ایک مقررہ تاریخ میں اس غار کے دروازے پر جمع ہو کر ان کی تاریخ کا انعقاد کرتے ہیں۔ یہ لوگ یہی کہتے ہیں کہ یہاں سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔ اس وقت حضرت محمدی حاضر ہوں گے۔ اور دنیا کو بدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ ان نے ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں پر ظاہر ہونا چاہیے کہ ان کی گھاہوں سے روپوش نہ ہونا چاہیے تاکہ ضرورت کے وقت لوگ اس کی طرف رجوع کر سکیں اور لوگوں کے درمیان رہ کر اسے جان کی ضرورت یا نہ کا بہت ہے۔ اور ان کی بہتری کے کام کرے جو امام کے تصور سے مقصود ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ نے امام غائب کے عقیدہ کے بطلان پر اپنے قول و اذیت خبیثانہ سے تین دہائیں ذکر فرمائی ہیں۔ پہلے دلیل یہ ہے کہ جو اطر ض تقریر امام سے مطلوب ہیں مثلاً اقامت حدود وغیرہ ان کے خاص نہ ہونے کے سوا میں امام کا غائب اور روپوش ہونا اور مٹے سرے سے اس کا معنی نہ ہونا دروں برابر ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ دشمنوں کا خوف اس طرح نہ سب ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ اس کے تمام کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہ ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس بات کا مقتضی ہو سکتا ہے کہ امام لوگوں سے اپنے دعویٰ امامت کو مخفی رکھے۔ جیسا کہ ان کے آباء میں سے بعض مشائخ عسکری لوگوں کے سامنے اور ان کے درمیان رہتے تھے مگر امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی حاجت زیادہ ہے اور ایسے وقت میں ان کے لئے امام کی اطاعت اور فرماں برداری بہ نسبت اس وقت کے زیادہ آسان ہے۔ جب دنیا سے شر و فساد کا مادہ ختم ہو جائے گا اور اہل باطل کا نظام زائل ہو جائے گا۔

ويصحبون من قرشي ولا يجوز من غيرهم ولا يخص بغير هاشم داود علي بن  
 بشر طان يكون الزمام قرشي القول عليه السلام الاثمة من قرشي ووضد ان  
 كان خيرا واحدا لكذا فانزاه اليوم مكر محتجا بها على الاقصاء ولم يكن كونه واحدا  
 نصار مجمعا عليها ولم يخالف فيها الا الخوارج وبط... المختارة ولا مشروط ان  
 يكون هاشميا او غويا فاشتهر... ان كل من خالف في بكركه وعمره وعقابه وعرضه  
 لم يأنوا ما يذكر هاشم وان... من قرشي فان قرشي اسم لا يرد لغيره  
 كخاتمة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد  
 بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن  
 لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة  
 بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فانساب... والقبائلية من هاشم  
 لان العباس والاطالب ابنا عبد المطلب والبركة وراشي لان بين ابنا فرائدة من  
 بن عامر بن عمرو بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي وحسن الحسن بن عبد المطلب  
 بن نفل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرظ بن رزاح بن عدى بن  
 كعب وكلا اعشمان لانه بن عفان بن ابي العباس بن امية بن عبد شمس  
 بن عبد مناف

نور بن محمد بن عثمان، قہرور اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور حضرت علیؑ کے باب، الطالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں اور ابو بکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عبدمنذر ابو بکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن قیس بن مرہ بن کعب بن لوی، اسی طرح عمر بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالمطلب بن رباح بن عبدالمطلب بن قحط بن ذراح بن عدی ابن کعب اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی عامر ابن امیہ ابن عبد شمس بن عبد مناف۔

**تشریح** دنیا کے سبھی عقلاء یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قوم کا سردار ایسا شخص ہونا چاہیے جو مقلد کی بجائے راہنما ہو، بہادر اور عقلمند ہو۔ مگر اسلام نے ان مذکورہ شرطوں کو جو عقلاء ضروری ہیں بعض دیگر شرائط کا بھی اضافہ کیا ہے جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مسلمانوں کا امام یا خلیفہ قریش میں سے ہونا چاہیے۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اور قاضی ابو بکر افغانی اور ابن خلدون نے اس امر سے انکار کیا ہے جب کہ حدیث "الا شیعۃ من قریش" مؤید ہیں اور منکر ہیں دونوں کے نزدیک ثابت ہے منکرین کے دلائل یہ ہیں "ابن اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مساواتی انسانی کے علمبردار تھے آپ نے انسانوں کے بنائے ہوئے تمام خاندانی امتیازات کو مٹا دیا۔ پھر یہ کہو تو کہ من تھا کہ خلافت کو قریش کے ساتھ مخصوص کر کے غیر اسلامی امتیازات کے فسادات باقی رکھے" (۱) ابن اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اسعدوا الطیحا وادان بائعہکم عبد حبشی ذور یسین فی ترجمہ اگر ایک حقیر صورت حبشی غلام بھی تم پر حاکم بنا دیا تو اس کی بات سنو اور اس کا کرو" (۲) حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا لو کانت سالہ مولیٰ حد یفہ حباً کو لینہ نہ جہہ اگر عذیبہ کے غلام سالہ زندہ ہوتے تو میں انھیں ذی عبد بنی مانا اور شادات سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قریشی ہونے کی شرط کا اعتبار ضروری سمجھا اور نہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے (۳) احادیث "الا شیعۃ من قریش" کوئی حکم نہیں ہے بلکہ پیشین گوئی ہے جو آپ نے خلافت کے متعلق فرمائی اور یہ پیشین گوئی صحیح ثابت ہوئی کہ عمرہ دربار تک قریش ہی میں سے خلفاء ہوتے رہے۔ شرط قریشیت کے مؤیدین کے دلائل یہ ہیں (۱) سفینہ بنی ساعدہ میں جب سلسلہ خلافت میں اختلاف ہوا اور انصار نے اپنی خلافت کا استحقاق قائم کیا تو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے انصار کے مقابلہ میں حجت کے طور پر حدیث "الا شیعۃ من

قد ثبت۔ پڑھی جو اگر وہ خبر واحد ہے مگر صحابہ میں سے جب کسی نے اس سے انکار نہیں کیا تو متفق علیہ ہو گیا  
اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کو اس نے حدیث نہ گذر کر پیش کوئی قرار نہیں دیا بلکہ حکم کی حیثیت سے تسلیم کیا  
اور فرمان رسول کے سامنے ان کی گردنیں جھک گئیں ۱۶۱ اسلام جنگ سادات ان کی کا غیر وار ہے  
لہٰذا اسلام اختلاف اعداء کے لحاظ سے اختلاف و مراتب کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ مثلاً عطاؤ کی طبعی برتری  
مردوں کی عورتوں پر برتری نص سے ثابت ہے ۱۶۲ عید جنتی کی اطاعت کے حلق جو حدیث سے نہ  
استحباب خلفہ سے متعلق نہیں بلکہ وہ بہ بتالی سے کہ اگر غیر مستحق خلیفہ ہو جائے تو اس وقت مصلحتوں کا  
ملاحظہ مل کہ ہونا چاہیئے۔ ہم مذہب کے نزدیک کہ کے متعلق حضرت عمو کا یہ جو کہ صرف قریب ہی کی  
حدیث کا اثر رکھتا ہے کہ جسے محبت نہیں بن سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ جنتی ہونا شرط اسقاط نہیں  
بلکہ شرط احببت ہے۔ یعنی اگر مصلحت اپنے خلیفہ اور امام کا انتخاب شوریٰ کے ذریعہ کریں اور جملہ شرائط  
میں ترقی اور غیر ترقی دونوں امیدوار برابر ہوں تو درپیشی کو ترجیح دیجئے گی۔ مثلاً غازی اس سے  
کے دو امیدوار ہیں اور دونوں تمام اوصاف میں برابر ہوں۔ مگر ایک حبشی اعتبار سے اشراف ہو تو اس  
کو امام بنایا جائے گا۔ سو جب امامت صرف عربیوں میں شرف کا اعتبار کیا گیا ہے تو امامت کبریٰ کے  
انوار اعتبار کرنے میں کیا حرج ہے مگر چونکہ وہ ترجیح سے وہ اسحقاق نہیں اس لئے اگر غلط انداز ہو گا  
تو افتخار و خلاف میں کوئی نقص پڑنا ہو گا۔ جس طرح امامت لازم میں نہیں شرافت رکھنے والے کو  
نظر انداز کر دینے سے غارتگی صحت میں کوئی خرابی پیدا نہیں ہوتی۔

ولا يشترط في الإمام أن يكون معصوماً لما مر من الدليل على إمامة أبي بكر ثم عدم  
العلم بعصمته، وإيضاً الاشتراط هو الاحتجاج بالانجيل وإما في عدم الاشتراط  
فيصفي فيه عدم دليل الاشتراط، واحتج المخالف بقوله تعالى لا يزال عهدك  
الطامنين، وغیر المعصوم ظالم ولا يزال عهد الامامة، والجواب المنع، فان الظاهر  
من ان تلك حصية مستقطعة لعدالته مع عدم التوبة والاصلاح، فعلم المعصوم  
لا يلزم ان يكون ظالماً، وحقيقة العصمة ان لا يخلف الله تعالى في عهد الذنوب  
مع بقاء قدرته واختياره، وهذا معنى قولهم هي بقاء من الله تعالى بحسب  
فعل الغير وبزجره عن الشر مع بقاء الاختيار لتحقيق الابتلاء، ولهذا قال الشيخ  
ابن منصور لما تروى العصمة لا تويل المحنة، وبهذا يظهر فساد قول من قال ان  
خاصية في نفس الشخص او في بدن، يعتمد بسببها صدق الذنوب كقوله

حکام الذنب معیناً لہما صح تکلیفہ بقول الذنب، ولما کان متابعاً علیہ۔

**ترجمہ** اور امام کے اندر اس کا محصور ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ اس دلیل کے جو ابو بکر کی امامت پر گزر چکی یا جو وہ ان کے محصور ہونے کا یقین نہ کرنے کے اور نیز شرط ہونا خارج دلیل

ہے اور شرط ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے اور مخالف نے ائمہ اربعہ کے ساتھ

۱۔ لایزالی عہد کی اہمیت سے استدلال کیا ہے اور غیر محصور کا ظلم ہے تو اس کو عہد امامت

نہیں ملے گا اور جواب رد تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عہد

کو ساقط کرنے والی ہے۔ قیوم اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ تو غیر محصور کا ظلم ہونا لازم نہیں

اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ ائمہ قائل ہیں کہ اگر رکن و بیعت نہ کرے اس کی قدرت اور اقتدار

کے باقی رہنے کے ساتھ اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا اطفاف

ہے جو عہد کو بھلائی کرنے پر اکساتا ہے اور شرط یہ کہ کئی ہے اختیار کے باقی رہنے کے لئے۔ نیز

کو موجود رکھنے کے لئے اور ایسی وجہ سے شیخ ابو منصور سارکری نے کہا کہ عصمت قیوم فتن کو ختم نہیں کرتی

اور ایسی ہے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں

یا اس کے بدن میں ایسی نصیبت ہے جس کے سبب حجاب کا عذر نہ ہو یا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال

ہو سکتا ہے اگر محال نہ ہوتا۔ تو ترک رکن کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا۔ اور ترک رکن اور قیوم نہ دیا

جاتا۔

**تشریح** نتیجہ ائمہ کور ابو علیہ کے نزدیک امام کا محصور ہونا شرط ہے۔ دلیل یہ کہ غیر محصور ظالم

ہے اور ظالم عہد امامت کا اہل نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "لا ینال

عہد الذی الظالمین" یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو نہیں

لے گا معلوم ہوا کہ غیر محصور امام نہیں ہو سکتا۔ بلکہ امامت کے لئے عصمت شرط ہے۔ دراصل اس میں

شرط سے ان کا مقصد حضرت ابو بکرؓ کو ظالم قرار دے کر امامت کے لئے اہل ثابت کرنا ہے البتہ

و الجماعت کے نزدیک امام کا محصور ہونا شرط نہیں۔ دلیل یہ کہ اگر امام کا محصور ہونا شرط ہوتا تو

حضرات صحابہ کا ابو بکرؓ کی امامت پر اجماع نہ ہوتا کیونکہ ان کی عصمت ثابت نہیں۔ حالانکہ ابو بکرؓ کی امامت

پر صحابہ کا اجماع ثابت ہے۔ معلوم ہوا کہ اگر امام کا محصور ہونا شرط نہیں۔ نیز امامت کے واسطے عصمت

شرط ہونے کی کوئی صحیح دلیل نہیں۔ راجح شیعہ کی پیش کردہ دلیل تو اس کا پہلا مقدمہ کہ غیر محصور ظالم

قابلی تسلیم نہیں کیونکہ ظالم وہ شخص ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اس کی عدالت

مسلط ہو جائے اور زبور کرے نہ اپنے حال کی اصلاح کرے۔ ایسی صورت میں غیر محصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص نے کسی مصیبت کا ارتکاب کیا جس کی وجہ سے وہ محصوم نہیں رہا۔ لیکن اس نے قوم کو کفری اور آئندہ اپنے اعمال کی اصلاح کرنی جس کی بناء پر وہ ظالم بھی نہیں رہا۔ اسی طرح ارشاد الہی "لا ینال عہدک علی الخلفین" میں شہر کے عہد امامت نہیں پہنچتا۔  
 نبوت مراد ہے۔

قولہ: وحقیقة العصبة انما شارح نے جو ذکر کیا وہ عصمت کی تعریف نہیں بلکہ اس کا ثبوت اور نتیجہ ہے۔ ورنہ عصمت سے مراد ان ہر طاقت کے ہونے کے باوجود ان سے اجتناب کا ملکہ حاصل ہونا ہے اور چونکہ ہر ملکہ محض اللہ تعالیٰ کے لطف اور اس کی جہانی سے حاصل ہوتا ہے اس لئے بعض نے اس کی تعریف لطف من اللہ یحمد علی الطاعة انوسے بھی کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عصمت اللہ کی مہربانی سے حاصل ہونے والی ایسی قوت ہے جو بندہ کو طاعت پر ابھارتی ہے اور پانی سے باز رکھتی ہے یا اس ہراس کی قدرت اور اس کا اختیار باقی رہتا ہے تاکہ بندہ کی آزمائش ہو۔ و عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا باقی رہنا شرط ہونے ہی کو جو سے شیخ ابو منصور مائتہ یاسے فرمایا کہ عصمت تکلیف کو شامل نہیں کرتی اور بندہ محصوم ہونے کے باوجود احکام کا تکلف رہتا ہے۔ اگرچہ عصمت کے معنی میں قدرت و اختیار کا بقا و شرط ہے تو اس سے بعض شیعہ کے اس قول کا ناسخ و اصلاح ہوا ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا بدن میں ایسی خاص صفت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور و اعمال ہوئے۔ ہے اور اس کو گناہ پر قدرت نہیں رہتی۔ ورنہ ناسخ و ثبوت میں اولیٰ و ثانیہ کا صدور و اعمال ہوتا تو ترک گناہ کا تکلف نہ ہوتا۔ حالانکہ محصوم بھی ترک گناہ کا تکلف ہے۔ معلوم ہوا کہ محصوم سے گناہ کا صدور و اعمال نہیں۔ دوم یہ کہ اگر محصوم سے گناہ کا صدور و اعمال ہوتا تو ترک گناہ پر وہ مستحق ثواب نہ ٹھہرایا جاتا۔ حالانکہ وہ مستحق ثواب ہے۔ معلوم ہوا کہ محصوم سے گناہ کا صدور و اعمال نہیں ہے۔  
 و لا ان یكون افضل من اهل زمانه لان المسألة فی الفضيلة بل الفضول الزائد علیہا وعلما ربا کان اعرف بعصاة الامامة و مقاصدہا و اقدار علی اقام  
 بسواجہا، خصوصاً اذا مکان نصب الفضول اذ دفع الشر و البعد عن اشارة  
 ولهذا جعل عمر الامامة شریف بین المسئلة مع انقطاع میان بعضہم افضل  
 من بعض، فان قبل کیف یصح جعل الامامة شریف بین المسئلة مع انه لا یجوز  
 نصب امامین فی زمان واحد، قلنا غیر الجائز ہونے امامیت مستقلیت

تجب طاعتہ کل منہما علی الاغتراب، یہاں لازم فی ذلک من مسائل احکام متضادۃ  
والہذا فی اشوریٰ فالاحکام مبنیۃ امام واحد

اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر دو

تشریح کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضول حکم عمرو بن والا ہو بعض دفعہ امت کے مصالح اور

مفسد سے زیادہ واقف ہو تا ہے اور اس کے فیصل کی تعمید کی پر زیادہ قادر ہوتا ہے۔ بالخصوص

اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شرک و فحش کرنے والا و فتنہ انگیزی سے دور ہو۔ اسی لئے حضرت

عمرؓ نے امامت عجم اور ہاں کی باہمی شوریٰ و فتنہ دیا۔ اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ ان میں سے

بعض درجہ بعض سے افضل تھے۔ پس اگر باہمی کو چھوڑ کر شوریٰ کی امامت قرآن و سنہ کی

صحیح ہوگا۔ باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر نہ ہو سکتے ہیں۔ جو اب یہ ہے کہ امام

ایسے دو مستقل اماموں کا مقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل حور پر واجب ہو۔ اس

لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ رہ شوریٰ کی صورت میں تو سب ارکان

شوریٰ امام واحد کے حکم میں ہیں

مشید لازم کے لئے اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو بشرط قرآن دینے میں مقصد

تشریح ان کا بار و اثر کے مدون حضرت ابو جبر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم امامت کو باطن

قرار دیتے ہیں کیونکہ فضیلت صرف نفس سے معنوم ہو سکتی ہے اور ان کے بقول زیادہ ائمہ کے علاوہ

کسی کی فضیلت کے بارے میں کوئی نص نہیں۔ لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک امام کا تمام

اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔ اس لئے کہ بعض دفعہ برابر دو جہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ

میں کئی شخص اپنے سے افضل کے مقابلہ میں امامت کے معراج کو مفسد سے زیادہ واقف ہونا

وقت و شوکت کی وجہ سے امامت کے فرائض زیادہ بہتر طریقہ پر انجام دے سکتا ہے۔ جو امام کے فرائض

سے مقصود ہے۔ بالخصوص اس وقت جبکہ انصاف کو امام مقرر کرنے میں فتنہ مہرے کا اندیشہ ہوا۔

مفضول کو مقرر کرنے سے فتنہ دیا ہو و مفضول کی کو مقرر کرنا افضل ہے اور اسی وجہ سے کہ امام کا

اپنے ہم عصروں سے افضل ہو بشرط نہیں ہے۔ حضرت عمرو رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کے باہمی مشورہ

کو امامت قرار دیا حالانکہ ان چھ میں سے بعض کا افضل ہونا حضرت عمرؓ کو معلوم تھا۔ معلوم ہو کہ

امام کا افضل ہونا شرط نہیں ہے۔

قولہ: فان قيل كيف يصح ان يكون في وقت من اوقات الامم من لا يقر بجماعہ من غیر



چھ آدمیوں کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیونکر درست ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ امام نزاریسے دراماموں کا تقریبہ جن میں سے ہر ایک مستقل طور پر وہ جب الاماعت ہو، اس لئے کہ اس صورت میں متنازع احکام کی تعمیل لازم آئے گی۔ اور شوریٰ کی صورت میں ہر ایک شخص مستقل امام نہیں ہوتا، یعنی افراد کا طور پر ہر ایک وجہ الاماعت نہیں ہوتا بلکہ پوری مجلس شوریٰ مل کر ایک امام کے حکم میں ہوتی ہے تو مجلس ایک شخص حکمی الاربیت حاکم ہے۔

علامہ تقدس نے لڑنے کے اس سوال وجواب کو بعض شرائط میں نے یہ ضرورت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ چھ فقہی مجلس کا رہا، مت کے ذمہ دہی کے لئے مقرر نہیں کی تھی بلکہ اس کا مقصد چھ افراد میں سے ایک کو امامت کے لئے منتخب کرنا تھا اس لئے یہ سوال ہی زائد اور ضرورت ہے کہ چھ افراد کی مجلس شوریٰ کو امامت سپرد کرنا کیسے درست ہوگا۔

تیسرا خیال ہے کہ امام جعفر نے بہت ہی کم و زنی سوال فرمایا ہے کہ یہ کچھ مجلس امام کا نصب کرتی ہے اور اس سے کہ درجہ کے موزونوں امام نہیں دے سکتی۔ یہ یہ کہا جاتا ہے کہ بعض مائزین مجلس شوریٰ کو جیتے حاکم قرار دینے کا جو عمل زیر بحث آیا ہے علامہ تقدس نے اسے اس کو خلاف راستہ کے ثابت کر دیا ہے کہ اگر یہ اس چھ فقہی مجلس شوریٰ نے صرف تین ہی دن کے لئے کار امامت، نماز دینا، لیکن یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلاف راستہ میں مجلس شوریٰ جیتے حاکم رہی ہے۔ و تقدس۔

ویشعرو ان انکوت من اهل الولاية المطلقة انما ملقة ای مسئلہ آخر الحق اعقل بان انما جعل الله للذوی علی المؤمنین بیلا والصبہ مشغول بخدا متاع الدنیا مستحقون، عین الناس والنساء انما امار عقلیہ و دین، والصبی والمجنون قصرا عن تدبیر امور وانصرف فی مسائلہم الجہود ما شئت ای ما انما للقصوت فی امور المسلمین بقوة رایہ وریبہ و معونة باسہ و مشوکتہ قادر العلماء و عدلہ و کفی و شجاعتہ علی تقطیع الاحکام و حفظ حد و دار الاسلام و اضافہ الخلق من الظلم اذا اخلال جملة الامور منخل بالعرض من نصب الایمام۔

ترجمہ اور امام کے لئے یہ شرط ہے کہ ولایت حلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو آزاد ہو مرد ہو عاقل ہو بالغ ہو اس سے کہ اندر قائلے کے کافروں کو مسلمانوں پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں رہی اور بندہ آف کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی بگاہوں میں حقیر سمجھا جائے گا والا کہ اگر عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہیں اور بچہ و مجنون انتظام اور عاقل الناس کی بھلائی کے کام کرنے



وعاد إلى حنیفة "ہو من اهل الولاية حتى یصلہ إلیہم الفاسق فتزولہ ابتعادہ  
والسقوط فی کثیر الشافعیۃ ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام "و انصرف ان فی  
الغزالیہ ووجوب نصب غیرہ اشارة للنقطة لانه من الشوکیہ "بخلاف القاضی "وفی  
روایة النوازیر عن العلماء "مختلفة اذ لا یجوز قضاء القاضی "وقال بعض المشائخ "ان  
القاضی ابتداءً وبعثہ "و لو تأکر و یعود الیہ ینعزل بالفسق "لان المقلد اعتمد علی عدلہ  
نظم یرض بقضاءہ مد وحقہ "وفی قیادک قاضی خان اجمعوا علی انہ اذا ارتشی  
لا ینفذ قضاؤه فیما ارتشی "وانما اذا اخذ القاضی انقضاء بالرشوة لا یصیرت اضیاء  
و لو قضی لا ینفذ قضاؤه

ترجمہ

اور جس مینی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے  
انام معزول نہیں ہونے لگا۔ اس میں کہ غفلت و شہرت کے بد اثر اور اعراض سے فسق ہو گیا  
ہو اور ظلم عام ہوا اور سلف اللہ کی خبریں برداری کرتے تھے اور ان کی جہالت سے جو اور عیار کی تازہ  
قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو ماحزر نہیں سمجھتے تھے اور اس لئے کہ امامت میں عصمت کے اصول  
میں حیلہ نہیں ہے تو بقا کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے  
کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی حیثیت سے کہ امام  
شافعی علیہ السلام نے فرمایا کہ قاضی اگر فسق کا مرتکب ہو جائے گا اس میں نہیں ہے کہ کھلم کھلی ذات پر رحم نہیں کرنا تو دوسرے پر کیا رحم  
کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور خلاف  
امام کے "اور وجہ فقہ یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے فقہرانی فائدہ کو بھارتنا  
ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے "ورعل و شافعی سے فوائد کی روایت میں  
یہ منقول ہے کہ قاضی کا قاضی ہونا ماحزر نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شریعتی سے قاضی کو قاضی بنانا  
ہائے قویہ جمع ہو جائے گا۔ اور اگر قاضی بنا گیا ایسے وقت میں جب وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول  
ہو جائے گا اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے کہ  
کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا۔ اور فتاویٰ زمینی خان میں ہے کہ قضاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ  
جب قاضی رضوت سے قواس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور اس  
بات پر اجماع کیا ہے کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو قاضی نہیں ہوگا۔  
اور اگر فیصلہ کو قواس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

## تشریح

مسئلہ یہ ہے کہ فسق مشافہا شرب خمر، بندوں پر ظلم و زیادتی وغیرہ کی وجہ سے امام معزول ہو جائے گا یا نہیں تو احادیث کا اظہار مذکور ہے کہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا اس لئے کہ خلفاء و راشدین کے بعد جو مختلف اوزان کے طاقت امراء ہوئے، ان میں بہت سے فسق کے مرتکب ہوئے اور انھوں نے بندوں پر ظلم و زیادتی کی، اس کے باوجود مسنف نے ان کی اطاعت اور فرمانبرداری کی اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز اور مناسب نہ سمجھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فسق کی وجہ سے وہ اپنے منصب امامت سے معزول نہیں ہوتے۔ ورنہ مسنف کے نزدیک وہ واجب اطاعت نہ ہوتے، دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی کو امام بناتے وقت اس کا معصوم ہونا شرط نہیں تو بن جلد نے کے بعد امام بنائی نہ بننے کے لئے کی ہوئی اس سے معصوم ہونا بدرجہ اونٹنی شرط نہ ہوگی۔ اور لوادر میں ابو ثناء امام ابو حنیفہ، ابو امام ابو یوسف، و امام محمد سے وزارت ہے کہ فسق کی قاضی پر ناجائز نہیں۔ ورنہ یہ یوں ہے کہ فاسق قاضی بن سکتا ہے مگر اس کو قاضی بنانا نہیں چاہیے۔ اور امام بن جعفر سے مروی ہے کہ فسق اور ظلم کی وجہ سے امام اور قاضی اور امیر اس طرح ہر وہ شخص معزول ہو جائے گا جس کو مسلموں کا ولی بنایا گیا ہو۔ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک قضاء، زقیل و لایق ہے جس کا معنی ہے اپنی بات دوسرے پر نافذ کرنا خواہ وہ راجعی ہو یا نہ ہو اور فاسق ولایت کا اس نہیں تو قصداً بھی اہل نہیں ہوگا اور جب قضاء کا اہل نہیں تو امامت کا بدرجہ اونٹنی اہل نہیں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک فاسق ولایت کی اہلیت رکھتا ہے۔ یہاں تک فاسق باپ اپنی نابالغہ لڑکی کا ولی ہے چنانچہ اگر اس کی مرضی کے بغیر اس کو نکاح کر دے تو نكاح صحیح ہے اور کتب شافعیہ میں علما و شافعیہ کا قول تھا ہوا ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا مگر امام فسق کی وجہ سے معزول نہیں ہوگا۔ ورنہ یہ بیان کیا ہے کہ قاضی فسق کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے قاضی مقرر نہ کرنے میں کسی فتنہ کا کوئی نہیں کیونکہ قاضی کے مقابل میں امام کے پاس زیادہ طاقت ہے۔ اگر قاضی اپنی جگہ دوسرے شخص کے مقرر کئے جانے کی وجہ سے کوئی فتنہ مقرر کرے گا تو امام اپنی طاقت سے اس کو کچل دے گا۔ برخلاف امام کے کہ اس کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے امام کے مقرر کی صورت میں فتنہ کا الوبیشہ ہے۔ جیسے سانی کے دایا نہیں جاسکتا اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر کوئی شخص عادل ہونے کی حالت میں قاضی بنایا گیا تھا جس میں وہ فسق میں مبتلا ہو گیا تو معزول ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام نے اس کو عادل ہونے کی جگہ پر قاضی بنایا تھا تو فسق کی بنا پر اس کے عادل نہ رہنے کی صورت میں اس کے قاضی بننے سے پہلے یہ راجعی نہ ہوگا۔ گو یہ کہ اس نے اس کے قاضی بنے ہوئے کو اس کی عدالت پر مصلیٰ کر دیا تھا کہ جس طرح

خمس اس وقت عادل ہو اسی طرح آمیزد بھی اپنی عدالت پر برقرار رہے تو منصب قضاء پر برقرار رہے گے اور نہ نہیں اور قضاء اور امارت کو شرط پر معلق کرنا جائز بھی ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایک لشکر کی مدد کے لئے جس کا امیر زبیر بن عارضہ کو بنا یا تھا اور شاہ فرمایا تھا کہ اگر زبیر بن عارضہ شہید ہو جائے تو جعفر بن ابی طالب کے امیر ہوں گے اور اگر جعفر بھی شہید ہو جائے تو عبداللہ بن رواحہ بنی اسامہ کے امیر ہوں گے تو دیکھئے نبی علیہ السلام نے جعفر کی امارت کو زبیر بن عارضہ کی شہادت پر معلق فرمایا اسی طرح قضاء کو بھی شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔

وَجَوَازُ الصَّلَاةِ خَلْفَ كُلِّ يَدٍ وَفَاجِرُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلَّوْا خَلْفَ كُلِّ يَدٍ وَفَاجِرُ  
وَلَا تَعْلَمُوا إِلَّا مَا تَعْلَمُوا وَلَا يَصْلُحُ خَلْفُ الْفَسَقَةِ أَهْلُ الْإِسْوَءِ وَالْبِدْعَةِ مِنْ غَيْرِ  
تَكْثِيرٍ وَمَا أَقْبَلَ عَنْ بَعْضِ السُّلَفِ مِنَ السُّنَنِ عَنْ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَجَعَلُوا عَلَى  
بُكْلِ هَذَا كَلَامَ مَنْ كَرِهَ الصَّلَاةَ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ وَهَذَا إِذَا لَمْ يُوَافِقْ أَوَّلَ الْبِدْعَةِ أَفْ  
جَدَّ الْكُفْرَ إِنَّمَا إِذَا رَأَى الْبِدْعَةَ فَلَا حُكْمَ فِي عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَ مَنْ تَعْلَمُ تَعْلَمُ أَنَّ  
جَعَلُوا الْعَامَّةَ غَيْرَ مَوْجِبَةٍ لَكُنْهُمْ بِجَوَازِ الصَّلَاةِ خَلْفَ الْبِدْعَةِ بِمَا لَمْ يَشَرْطُوا أَمْرًا  
عِنْدَهُمْ عِلْمُ الْكُفْرِ لَا رَجُوعَ إِلَّا بِإِثْبَاتِ بَعْضِ تَعْلِيلٍ وَلَا فَرَارٍ وَلَا عَمَلٍ جَعَلُوا  
وَبَقِيَ عَلَى كُلِّ يَدٍ فَاجِرُ إِثْبَاتِ عَلَى الْإِيمَانِ لَمْ يَجْعَلُوا قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ  
لَا يَدْخُلُ فِي الصَّلَاةِ مَنْ مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ فَإِنَّ قِيلَ إِنَّ هَذَا الْمَسْأَلُ  
أَمَّا هُوَ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ فَإِنَّ وَجْهَ إيرادِهِ فِي أَصُولِ الْكَلَامِ فَإِنَّ إِثْبَاتِ  
الْحَقِّ حَقِيقَةً ذَلِكَ وَاجِبٌ وَهَذَا مِنْ أَصُولِ تَجْزِيعِ مَسْأَلِ الْفَقْهِ كَذَلِكَ قَوْلُنَا  
أَنَّهَا تَنْقُصُ مِنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذِّمَّةِ وَالسَّقَامَةِ وَالْإِقَالَةِ وَالْمَا  
وَالنُّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى ثَلَاثِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ الْعِلْمِ السَّنَةِ فَإِنْ جَعَلُوا  
حَاوِلَ الْكَلَامِ عَلَى نَهْجِ مَنْ الْمَسْأَلِ الْبَقِيَّةَ يَتَحَيَّنُ هَذَا كُنْهُ السَّنَةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مَسْأَلِ  
نَحَافَتِ فِيهِ الْمُحْتَزَلَةُ أَوِ الشَّيْعَةُ أَوِ الْفَلَا سَفَرَةُ أَوِ الْمَلَاحِقَةُ أَوْ غَيْرُهَا مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ  
وَالْإِسْوَءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسْأَلِ مِنْ فُرُوعِ الْفَقْهِ أَوْ غَيْرُهَا مِنْ الْجَزْئِيَّاتِ  
الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَامَّةِ.

ترجمہ کہ ہر ایک تنگ و بد کے نیچے نماز جائز ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے کے وجہ سے کہ ہر ایک تنگ و بد کے نیچے نماز پڑھ لیا کرو اور اسی لئے کہ علماء امت نے سقوں اور غرضائیں

نفس کی پیروی کرنے والوں اور اپنی بدعت کے پیچھے بلا تکرار پڑھنے رہے ہیں۔ اور بعض اصناف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو مخالفت منقول ہے۔ وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا نفس اور اہل بدعت حد تک متنبہ نہ ہو چکے۔ بہر حال جب حد تک پہنچ جائے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزل نے اگرچہ ناسق کو فیہ منکر قرار دیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دے چکے ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کا جزو ہوتا ہے کہ ایمان معنی تصدیق اور اقرار امامت اعمالیٰ میں ان چیزوں کا پایا جانا اور ہر ایک و ہر کی نماز جائزہ نہیں جیسے کہ بشرطیکہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو ایک جماع کی وجہ سے اور دوسرے انجی علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ اگر اہل فہرہ میں سے کسی شخص کی نماز جائزہ پڑھنی نہ چھوڑ دو جو مرجائے پس اگر کلام ہے کہ اس جیسے مسائل فقہی جزئیات میں سے ہیں۔ لہذا صول کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مان کر دیکھی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے۔ تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہر جو اس وسیعے کو جب ائمہ کلام کے متعاقد یعنی ذات واجب اصناف واجب افعال واجب اور معاد واجب نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل سنت والجماعت کے طریق پر بیان کرنے سے باز ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر منہ کرنے کا ارادہ فرمایا جن کی وجہ سے اہل سنت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلسفی یا متعادلہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہیں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

**تشریح** شیعہ جس طرح امامت کبریٰ یعنی خلافت میں امام اور خلفہ کے معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی طرح امامت صغریٰ یعنی امامت تراز میں بھی معصوم ہونے کی شرط لگاتے ہیں اسی وجہ سے نماز کو اس کے آخری وقت تک امام جمعی کے انتظار میں مؤخر رکھتے ہیں یہاں تک کہ جب آخری وقت آجائے ہے تو تنہا تیار ہرہ لیتے ہیں۔ اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ ہر ایک و ہر مسلمان کے پیچھے نماز واجب ہے۔ یہی دلیل یہ کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا ہر ایک و ہر کے پیچھے نماز پڑھ لیا کہ تین یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسری دلیل اجماع ہے اس لئے کہ امامت فاسقوں اور بدعتوں کے پیچھے نماز پڑھنے سے ہے ہیں اور کسی نے اس پر بھیج نہیں کی اور امام کے جواز کا انکار کیا۔ تو مزید اجماع ہو گیا۔ رہا یہ اشکال کہ بعض علماء نے فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے کو منع کیا۔

ہے۔ پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ہر نیک و بد کے پیچھے لازم جہان ہے جواب اس کا یہ ہے کہ یہ محض علم حائر  
 پر محمول نہیں ہے کہ حقائق لازمہ کے ہلکے کراہت پر محمول ہے۔ پھر ذرا سن اور جانتی کے پیچھے نماز اس  
 وقت تک درست رہے گی جب تک اس کا نسیق اور اس کی بدعت مذکورہ نہ ہو جائے اور اگر کوئی  
 تک پہنچا دے تو پھر اس کے پیچھے لازم جہان ہوگا مثلاً اگر شیعی کے پیچھے جو حضرت علیؑ کی وصیت کا  
 قائل ہے غلام نرزد ہوں اور مستر نہ آؤں ذرا سن ان مرتبہ کیا یہ دیکھو ان سے غرض۔ سننے میں جس کو  
 قاضی سے کہ اس کے پیچھے لازم جہان ہو لیکن وہ بھی جوری طرح قاضی کے پیچھے لازم جہان قرار دیتے  
 ہیں کیونکہ ان کے نزدیک امام کا موہن ہونا شرط نہیں بلکہ فرض ہے بشرطہے اور ذرا سن ان کے نزدیک  
 جس طرح مومن نہیں ہے کہ فرضی نہیں ہے۔ بلکہ اہمیت کی شدہ پائی گئی اور اہل سنت والجماعت کا یہ بھی  
 عقیدہ ہے کہ ہر نیک و بد کی لازم جہان پڑھی جائے گی بشرطہے بغیر یہ عقیدہ ہونا ہو کہ مومن کی موت ایمان  
 پر کوئی ہے۔ پس دلیل جماع ہے اس سے لازم جہان کے استقامت کی لازم جہان پڑھے آئے ہیں اور ان  
 دلیل نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ میں قبل از موت کے ہر نیک و بد کی لازم جہان پڑھی اور میری امت اس  
 طرح روایت نقل کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: من اعطی من ثوابی قال لا ازالہ عنہ۔ جس  
 لفظ اعطی پڑھنے والے کی لازم جہان پڑھی۔ اس طرح اس ماجہ حدیث الی وہی میں صلوات علیہ من صلیت  
 کے الفاظ آئے ہیں۔

قولہ: فان قيل انما علم کلام من شرط کمال ان احکام سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق اعتقاد سے  
 ہے اور جو اصول کلام کہلاتے ہیں ان سے اعتقاد اور ان کو کمال سے کہتے ہیں وہ اعتقاد سے ہیں  
 کا مسئلہ البتہ صحیح و حق کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو عقل سے تعلق رکھتے ہیں اور فقہ کی ہر بات  
 میں سے ہیں تو پھر باقی آئے اس کتاب میں ان مسائل کو کیا ذکر کیا۔ اگر یہ کہہ جائے کہ ان مسائل کے حجت  
 ہونے کا اعتقاد واجب ہے اس بناء پر یہ مسائل اصول کلام میں داخل ہونے کو تو دلیل اس بناء  
 پر درست نہیں کہ فقہ کے مسائل مسائل ایسے ہیں جن سے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے۔  
 لہذا ان سب کو اصول کلام میں سے مان کر یہاں ذکر کرنا چاہیے۔ شارع کے جواب کا حاصل یہ  
 ہے کہ یہ صحیح ہے کہ یہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں، لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ  
 نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے۔ اس لئے یہ مسائل اہل سنت والجماعت کا دیر با ستیہ  
 ہو گئے۔ لہذا ماننے والے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک فاعل کرنے کا ارادہ کیا۔

وکیف من ذکر تصحیۃ الاختیر لما ورد من الاحادیث الصحیحۃ فی مناقبہم  
 وجوب الکف عن الطعن فیہم لقول علیہ السلام لا تسبوا اصحابی، فتوان  
 احد حکماء الفتن مثل احد، ذہاباً بلغ منہ احدہم ولا تصیفہم، وقولہ علی السلام  
 اکرموا اصحابی، فانہم خیرکم الحدیث، وقولہ علیہ السلام اللہ اللہ فی اصحابی  
 لا تتخذوہم غیضاً من بعدی لئن احببہم فحببی احببہم، ومن ابغضہم فبغضی  
 ابغضہم، ومن اذہم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ، ومن اذی اللہ  
 فانی فبوشک ان یاخذہ، ثم فی مناقب کل من ابی بکر و عمر و عثمان، وعلی  
 والحسن والحسین وغیرہم من اکابر الصحابۃ، احادیث صحیحۃ، وما وقع بینہم  
 من المنازعات والمجادلات، فہلہ لعمری، وناویلات، فیہم ولطعن فیہم ان کان  
 مما یغایب الادلۃ القطعیۃ نکفر کفذاً عائشۃ وایہذا وعدہ وفسق.

**ترجمہ** اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف ساں کیا کہ ان احادیث صحیحہ کی وجہ  
 سے جو ان کے مناقب میں اور ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے واسطے میں وارد ہیں۔  
 جیسے نبی علیہ السلام کا زمان کو میرے صحابہ کو بڑا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر ائمہ مبارک کے برابر ہونا  
 راشد کے راستہ میں، خرچ کر دے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہونچے گا۔  
 اور نہ نصف مد کو۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ تو تم سے  
 بہتر ہیں۔ اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارہ میں اللہ سے ڈر۔ میرے بعد تم انھیں  
 نشانہ نہ بنا۔ پس جو شخص ان سے محبت کرے گا وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت کرے گا  
 اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان سے  
 تکلیف پہونچائے گا اس نے مجھے تکلیف پہونچائی اور جس نے مجھے تکلیف پہونچائی اس نے اللہ کو ناراض  
 کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو مغرب آئندہ اس کا مواخذہ فرمائے گا۔ پھر ابو بکر، عمر، عثمان، علی  
 حسن اور حسین رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر اکابر صحابہ کے مناقب میں  
 احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور زبانوں میں ہیں ان کا مصل او  
 ان کی تدبیرات میں کوئی کوئی براہ کھلا کشا اور ان کو مٹون کرنا اگر اسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ  
 کے خلاف ہے تو کفر ہے لہذا پھر بدعت اولہ قس ہے۔

**تشریح** اشریت اسلامی کی اصطلاح میں صحابہ سے مراد وہ فکری صفات ہستیاں ہیں جنہوں نے





کہا کہ میں نے علی علیہ السلام سے اصحاب اور اہل اہل بیت کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اسے کبھی نہ بھولنا اور اسے کبھی نہ بھولنا۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

قرآن مجید میں مذکور ہے: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (اور جو اللہ سے ڈرے گا، اللہ اس کے لیے نکل دے گا)۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

قرآن مجید میں مذکور ہے: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (اور جو اللہ سے ڈرے گا، اللہ اس کے لیے نکل دے گا)۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

قرآن مجید میں مذکور ہے: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (اور جو اللہ سے ڈرے گا، اللہ اس کے لیے نکل دے گا)۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

قرآن مجید میں مذکور ہے: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (اور جو اللہ سے ڈرے گا، اللہ اس کے لیے نکل دے گا)۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

قرآن مجید میں مذکور ہے: **وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (اور جو اللہ سے ڈرے گا، اللہ اس کے لیے نکل دے گا)۔ یہاں تک کہ وہ اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا اور اس کی طرف سے کوئی چیز نہ مانگا۔

فرمائی ہیں کہ ابو بکر صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ تم جنم کی آگ سے زیادہ  
ہو تو اس روز سے ان کا نام عقیق پر رکھو۔ جس طرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدر بن کیے  
گئے، چنانچہ عدیق اور عقیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله جعل الحق على لسان  
عمر بن الخطاب رواه الترمذی۔ (ترجمہ) ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمرؓ کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقیبة بن عامر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لو كانت لجدی بنی نکان عمر  
بن الخطاب رواه الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے جد کوئی بنی  
ہوتا تو عمر بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل بنو نضير  
ورقيق يعني في الجنة عثمان رواه الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر  
بنی کا ایک رفیق ہے اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه  
رواه الترمذی۔ (ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ جس کا میں دوست ہوں اس کے لیے میں بھی دوست  
ہوں۔

عن انس قال مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم اني اهل بيتك احب اليك قال  
الحسن والحسين (ترجمہ) آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے  
کون سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن و حسین رضی اللہ عنہما۔

عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال حبك من نساء العالمين من مريم بنت عمران  
وعبد المجيد بنت عبد الله وفاطمة بنت محمد وآسية امرأة فرعون رواه الترمذی۔  
(ترجمہ) نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو ساری عورتوں میں سے مريم بنت عمران اور عبد  
المجید بنت عبد اللہ وفاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہیں۔

اور اس کے علاوہ سند و صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت ابو ذرؓ اور عبیدہ بن الجراحؓ اہل  
بیت کسب اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں اعاذ و بیعت صحابہ وارد ہیں۔

قولہ و ما وضع بينهم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے

وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب جن کے ظالمہ بنے اور ظلمہ بنی میں  
ہر ایک مجتہد تھا۔ کوئی اس اجتہاد میں مصیبت تھا اور کوئی نقص نہ ہوا اور اسے حدیث اجتہاد میں نقص  
کرنے والا نہ ہو۔ بلکہ ماحول ہے۔

م الجملۃ لم یقل عن السلف المجتہدین والصلحاء الصالحین جواز اللعن عن بعد  
و احزاب لان غایۃ امرہم البی و الخورج علی ازمائم و جواز وجوب اللعن و ان  
اختلفوا فی یزید بن معاویہ بنی ذکری الخصاصۃ و غیرہ ان لا ینبغی اللعن  
علیہ ولا علی الحجاج لان النہی عنہ السلام یلغی عن ائمتہ الصلیون و عن  
کے ان من فعل ائمتہ و انفس من ائمتہ من بعدہم و انفس من بعدہم و انفس من بعدہم  
انفس ائمتہ ائمتہ و انفس من بعدہم و انفس من بعدہم و انفس من بعدہم  
انفس علیہ ائمتہ و انفس من بعدہم و انفس من بعدہم و انفس من بعدہم  
من قبلہ او امرب او اعازۃ و رضی بہ و الحق ان یزید یقتل الحسین و انفس  
مذابک و احادیث اہل بیت النبی عنہ السلام ما تواترۃ حیاتہ و ان کانت تفاسیلہ  
احادیثہ و انفس فی شانہ بل فی ایمانہ بحسنۃ اللہ علیہ و علی ائمتہ  
و انفس

یہ حال سلف مجتہدین اور عبادتہا میں سے معاویہ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز فقہ  
کے حاکم انہیں ہے اس کے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ لازم نام کے خلاف فتوح اللہ بقادس کہ ہے  
اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی۔ انھوں نے صرف یہ کہ عبادتہا کے بارے میں اختلاف کن ہے  
ہاں تک کہ خلاصہ و غیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ تمام صحاح میں  
پہلے اس کے کہ یہی مطلب سلام نے مصنفین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے جو علی قیام سے یہی  
اور یہی مطلب سلام سے جنس اہل قبلہ پر لعنت کرنا معقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ سے اللہ علیہ السلام کوئی  
کے ایسے اصول ثابت تھے جو دوسرے کوکب نہیں جانتے۔ اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو ہم کو لازم  
و یا اس لئے کہ وہ اس وقت کا نبی تھا۔ اس وقت میں یہی کوکب کرنے کا حکم دیا۔ اور عبادتہ اس شخص  
پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا۔ اس کی اہانت دی اور اس  
پر غرض ہو اور وہی یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس کا غرض ہونا اور نبی علیہ السلام  
کے حضور و انول کی زمین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی نہ ہوتا ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار و عادی ہیں تو

تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں قوف نہیں کرتے اس پر اور سوس کے انصار و عوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

**تشریح** حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ معالیٰ رسول پیر نبی علیہ السلام کے برادر بستی نہیں بکارت و حی ہیں ان کے بارے میں خصوصیت سے احادیث وارد ہیں، مثلاً قرنی شریف میں حدیث ہے کہ نبی علیہ السلام نے ان کے بارے میں فرمایا اللہ ماجحد، حاد یا اسعد یا داحد یا بد، ترجمہ را اسے آسمان مبارک کو ہادی اور جہدی بنا اور ان کے ذریعہ لوگوں کو ہدایت فرما۔ اور بخاری شریف میں ہے کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے ایک ہی رکعت وتر پڑھی ہے تو میں عباسؓ نے فرمایا کہ انھیں جھوٹا وہ تعجب میں انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت پائی ہے اور عبد اللہ بن مبارک سے پوچھا گیا کہ کن ذیہ افضل میں یا عمر بن عبد العزیزؓ تو انھوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد کے وقت معاویہؓ کے پاس سے جو کچھ راہی وہ عمر بن عبد العزیزؓ سے افضل ہے اور خلیفہ راشد حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کے پاس ایک شخص نے حضرت معاویہؓ کو گویا اعلان کیا کہ تم انھوں نے اس پر کھڑے ہو گئے، ان فضائل سے ہونے ہوئے خارج رحمۃ اللہ بمسند کا معاویہؓ پر لعنت کے جوہر کی نفی پر اکتفا کرنا اور ان کے فضائل و مناقب کے بارے میں کچھ نہ کہنا اس کی شان میں بہت بُراں کو کراہی کی بات ہے۔

**قولہ:** وانما اختلغوا فی بزمید بہت معاذیہ، ثانیاً نیز مذکور ہے ان میں سے کچھ ہیں جو جیسے ایک قول کے مطابق سن ستائیس ہجری میں ہوئی ہے، حضرت معاویہؓ کے ان غلات کی پاک ڈور منجھلی نیز بزم کے بارے میں یہ روایت کہ نبی علیہ السلام نے حضرت معاویہؓ کو دیکھا کہ وہ بزرگ کو گودے ہوئے ہیں تو آپؐ نے فرمایا کہ ایک جفتی ایک روز غمی کو اٹھائے ہوئے ہے، سر سرخوٹا ہے، جس طرح شہید کی یہ روایت ہے کہ نبی علیہ السلام معاویہؓ اور ان کے بیٹے نیز بزرگوں کو جہنم فرمایا، سر سرخوٹا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے زمانہ میں بزرگی پیدائش ہی نہیں ہوتی تھی اس کی پیدائش خلافت عثمانی میں ہوئی ہے، پھر نیز بزم کے بارے میں بہت سی منکرات منقول ہیں، یعنی اس کا ناصق و عاجز ہونا اور سب سے زیادہ بڑا کام نبی علیہ السلام کے اہل بیت کے ساتھ ان کا نزول و سلوک ہے اسی وجہ سے علماء کے درمیان یہ بحث چل پڑی کہ نیز بزم پر لعنت کرنا جائز ہے یا نہیں بعض حضرات مثلاً امام غزالی وغیرہ سے ممانعت منقول ہے، اس لئے کہ نیز بزم نے خواہ کتنا بڑا گناہ کیا ہو مگر اس گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا، اور نہ اہل قبلہ میں سے ہونے سے خارج ہوا، اور جناسی کی

علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنی قبلہ پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ بل قبلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو نماز میں گنہگار یا مستقبال کرتے ہیں۔ یہ مسلمان ہونے کی علامت ہے۔ اس لئے کہ اسلام کے علاوہ دیگر آسمانی مذاہب والے کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز نہیں پڑھتے۔ اور حدیث شریف میں ہے کہ ہوش نصیبی کی طرح نماز پڑھے اور ہمارے قبلہ کا استقبال کرے اور ہمارا ذکر یہ کھائے تو یہی وہ مسلمان ہے جس نے اپنے اللہ اور اس کے رسول کا وعدہ ہے۔ اسی حدیث کو بخاری نے ذکر کیا ہے اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا مقبول ہے تو اس بات پر محمول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو گناہ سے ایسے احوال بذریعہ وحی معلوم ہو جاتے تھے جو دوسروں کو معلوم نہیں۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ کو کفر یا اس کی موت پہنچنے کا بذریعہ وحی علم ہو گیا ہو۔ اور بعض لوگوں نے بڑی پرہیزگاری سے لعنت کرنے کی جھوٹ دی۔ ان لوگوں کے بھوکے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کرنے کا حکم دینے کی وجہ سے وہ کافر ہو گیا تھا اور کہہ کر لعنت کرنا بڑی بڑی شارح رحمت اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسینؑ کے قتل کے واقعے پر بڑی بیکار ماضی اور خوش ہونا اور اس کا نبی علیہ السلام کے کھانے والوں کی توہین و تذلیل کرنا سمی منکر ہے اگر ہم حفاظ احاد کے دوا میں ہیں۔ اس لئے ہم اس پر لعنت کے جوڑے دے دے میں تردد نہیں کرتے بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں تردد کرتے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے حضرت علیہ السلام کے ہر اپنے دل کی بھر اس نکال لی لیکن محققین کے قول کے مطابق لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً کہا جائے کہ کفار اور یہود پر اللہ کی لعنت ہو یہ صورت جائز ہے بلکہ بعض جہاد کے بارے میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصف عام کے ساتھ لعنت کرنا ثابت ہے مثلاً آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ عورتوں سے مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر اور مردوں سے مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں پر لعنت فرمائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر موصاف کے غیر ہونے سے ثابت ہو۔ جیسے ذمہ دار اور اچھل اور اچھل و غیرہ یہ صورت بھی جائز ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایسے معین شخص پر لعنت کی جائے جس کا کفر کی حالت پر موصاف معلوم نہ ہوں۔ یہ صورت ناجائز ہے۔ محققین نے یہ تفصیل اس لئے فرمائی کہ شارع نے لعنت سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں روایت ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا۔ لا یكون المؤمن لعناً۔ یعنی مومن لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ اور ترمذی میں بھی یہ حدیث موجود ہے کہ جو کلمہ کسی پر لعنت کرے اور وہ اس لعنت کا مستحق نہیں۔ تو وہ لعنت اسی لعنت کرنے والے پر ہی لوٹ آتی ہے۔ دوسری جانب ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے وصف عام کے ساتھ لعنت فرمائی ہے۔ اسی طرح ایسے معین شخص پر بھی

عنت فرمائی ہے جس کی موت کفر پر مولیٰ، لہذا جو ان ہی دوسو رسول پر مشہور ہوگا اور عاقلیت والی قاف  
 کبھی صورت پر محمول ہوں گی یعنی کسی ایسے میں جس شخص پر عنت کرنا جائز نہیں ہے جس کا کفر پر سزا معلوم نہیں  
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ غیر کافر پر اگر کسی کو معلوم نہیں۔ لہذا اس پر عین کے ساتھ عنت کرنا جائز نہیں  
 ہوگا ہاں وصف وار کے ساتھ عنت کرنا مشہور ہے کہ قاتل حسین پر عنت کرنا عنت ہو جائز ہے۔ رہا یہ کہنا  
 کہ یہ بر اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت اس نے حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا اس لئے صریح نہیں  
 کہ اولاً یہ ثابت نہیں کہ یہ بر اسے زیادہ قتل حسین کا حکم دیا تھا۔ اور ثانیاً یہ ثابت نہیں جاسکتا۔ تو محمد نضر  
 ثابت نہیں ہو سکتا کہ اس کا قتل حسین کا حکم دینا تو حسین رضوان اللہ علیہ کے مومن ہونے کی وجہ سے عقائد  
 غلطی کا ارتداد نہ رہنے کی وجہ سے بلکہ دنیوی مذمت کی وجہ سے تھا۔ جو کبیرہ عقائد سے مرکب نہیں ہے۔  
 وَلَقَدْ بِالْحَقِّ الْبَاسُ إِلَىٰ رَبِّهِمْ الْيَوْمَ إِنَّهُمْ فِي الْعَذَابِ وَأَعْلَىٰ فِي الْعَذَابِ وَطَلْحَةُ فِي الْعَذَابِ  
 وَزَيْدُ بْنُ الْحَارِثِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْعَذَابِ وَسَعْدُ بْنُ ابْنِ رَافٍ فِي الْعَذَابِ وَابْنُ  
 بِنِيزَادٍ فِي الْعَذَابِ وَالْوَعْدُ بِأَنَّ الْيَوْمَ فِي الْعَذَابِ وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ وَالْحَقُّ  
 وَالْحَقُّ لَمْ يَأْتِ فِي الْعَذَابِ بِأَنْ يَخْرُجَ مِنْ قُلُوبِهِمْ سَائِرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنْ نَفْسٍ  
 وَالْحَقُّ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَمَا مِنْهُ الصَّحَابَةُ لَا تَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَلَا يَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِهِمْ  
 لَهُمْ أَكْثَرُ مَعَايِرَ حَقِّ الْيَوْمَ مِنْ الْمَوْتِينَ وَلَا تَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِهِمْ وَلَا تَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِهِمْ  
 تَشْهَدُ بِأَنَّ الْمَوْتِينَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْحَقُّ مِنْ أَهْلِ النَّارِ  
 اور ہم ان دن کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی۔ چنانچہ  
 ترجمہ: آپ نے فرمایا ابوبکر جنت میں ہوں گے اور عمر جنت میں ہوں گے اور عثمان جنت میں  
 ہوں گے اور علی جنت میں ہوں گے۔ وطلحہ جنت میں ہوں گے۔ اور زبیر جنت میں ہوں گے اور عبد الرحمن  
 بن ملجم جنت میں ہوں گے۔ اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہوں گے۔ اور سعید بن زید جنت میں ہوں گے  
 اور ابوعبیدہ بن الجراح جنت میں ہوں گے۔ اسی طرح ہم قاتل اور حسن اور حسین کے لئے جنت کی گواہی  
 دیتے ہیں۔ اسی لئے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ قاتل اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں و حسن و حسین  
 جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابی صرف خیر کے ساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس کے  
 زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے۔ جنہی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متین طور پر  
 کسی لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مومنین اہل جنت







کئی تھی، جب (خمس کے) مثلے شراب کے برتن پر لٹکے، پھر یہ نبی مسوخ کر دی گئی، اس کا حرام نہ ہوا۔  
اہل سنت و جماعت کے قواعد میں سے ہے۔ برخلاف روایات کے، اور یہ اس صورت کے برخلاف  
ہے، جب وہ (نیز) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول  
ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل سنت گئے ہیں۔

**تشریح** نمیدنر جس کا سنا شروع نے بیان کر دیا ہے، جب گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے تب  
اس کی قلیل اور کثیر مقدار حرام ہے، لیکن اگر گاڑھی اور نشہ آور نہ ہو تب اس میں تیزا  
پیدا ہو جائے، جس میں تیزا گندم اور جو سے بنائی جانے والی شراب میں ہوتی ہے اور داخل اس کو بھی حرام  
کئے ہیں مگر اہل سنت اس کی حرمت کے قائل نہیں ہیں۔

شروع فرماتے ہیں کہ مسام کے لمحہ کے ابتدائی زمانہ میں جبکہ غیبہ شراب کے برتنوں میں  
جاتی تھی اس وقت غیبہ سے ممانعت کی گئی تھی بعد میں یہ ممانعت مسوخ ہو گئی۔  
قولہ الفطاع، فناء کے ضمہ اور فاعل کی تفسیر کے ساتھ ہے، اس سے مراد جو گندم و شیشہ  
سے بنائی جانے والی شراب ہے۔

ولا یجوز فی درجۃ الانبیاء ولا فی الامور من حیث انہا من خواتم الخاتمۃ  
محکمات بالوحی، وشاہدۃ الملک، ماوردت بتفسیر الاحکام وارشاد الزمام بعد  
الاتفاق کما لات الاولیاء، فہا انشئت بعض النکاحیۃ من جواز کون اولی الفضل  
من النہی کے ضرر و مضل، نعم قد یقع تردد فی ان مرتبۃ النبوة افضل ام مرتبۃ  
الاولیاء، ہذا القطع بان النبی متصف بالمرتبتین وانہ افضل من اولی الذی  
نہی عنہ، ولا یصل الیہ ما دام عاقلاً بالغاً فی حیث یسقط عنہ الامر والنبی  
لعموم الخطاب المواردة و اجماع المجتہدین علی ذالک و ذهب بعض الاجہل  
الی ان اولی الذی ابلغ غایت المحبة و صفاء قلبہ و اخلاص الایمان علی الکفر من غیر  
افتاق، یسقط عنہ الامر والنبی، ولا یدخلہ عند اللہ المار بان کتاب الکہان و بعضہم  
الی انہ یسقط عنہ العبادات لظاہرۃ و تکون عبادتہ التفرک و ہذا کفر و منکر  
ان احکم الناس فی المحبة والایمان ہم الانبیاء خصوصاً حبیب اللہ تعالیٰ علی اللہ  
علیہ وسلم مع ان تکالیف فی حقہم اتہم و اقل، و اما قولہ علیہ السلام اذا  
اللہ عبدہ لم یضوہ ذنب فحناہ ان، عصمہ من الذنوب فلم یلحقہ ضررہا۔

## ترجمہ

اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء و معصوم ہیں، خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں۔ وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انھیں اعزاز حاصل ہے (حکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد تو بعض کرامیہ کے حمد و ثناء کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے، یہ کفر اور ذلت ہے۔) ان بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت، افضل ہے (مرتبہ ولایت) اس بات کا یقین کر لینے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس، نبی سے افضل ہے، جو نبی نہیں، اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہو جائے بشرطیکہ وہ ماکل بالغ ہو۔ اور امر و نہی کے سلسلہ میں، وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے اور نہ یہ نبی ہیں کا اجماع ہونے کی وجہ سے۔ اور بعض اہل حق میں اس بات کی طرف توجہ نہیں کہ بندہ جب محبت و رضاء غیبیہ کی انتہا کو پہنچ جائے اور بغیر نقصان کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے۔ تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی کوکباثر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے کہ کلامی ہر عباد ساقط ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبارت انشکر ہے، اور یہ کفر و ضلالت ہے، کیونکہ محبت و رضاء غیبیہ سب لوگوں سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں کلیف زیادہ کامل و مکمل ہیں۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی نیکان نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو کوئی ہول سے محفوظ رکھتا ہے۔ جس کی بناء پر اسے گناہ کا سر نہیں لاحق ہوتا۔

## تشریح

اہل بائست والجماعت کا عقیدہ ہے کہ کوئی بھی خواہ کتنی ہی عبادت و ریاضت کر دے انبیاء کے مرتبہ اور مقام کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ حضرات انبیاء ان کمالات کے ساتھ جن سے اولیاء متصف ہوتے ہیں، بدرجہ اتم متصف ہونے کے علاوہ مزید ایسے کمالات و اوصاف کے حامل ہوتے ہیں، جن سے اولیاء محروم ہیں اور وہ کمالات و اوصاف یہ ہیں، (۱) حضرات انبیاء معصوم ہیں، بر خلاف اولیاء کے کہ وہ معصوم نہیں، (۲) حضرات انبیاء کو سورہ خاتمہ کا اندیشہ نہیں، جبکہ اولیاء کو بلا ہرچہ اندیشہ رہتا ہے (۳) انبیاء پر اللہ کی وحی آتی ہے، اور وہ فرشتہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور اولیاء اس اعزاز سے محروم ہیں، (۴) انبیاء خدا کے احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں اور اولیاء براہ راست مامون نہیں ہیں، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نبی مرتبہ نبوت کو نہیں پہنچ سکتا، تو بعض کرامیہ کا یہ کہنا کہ کوئی کا نبی سے افضل ہونا ممکن ہے کفر اور گمراہی ہے، البتہ بعض دفعہ اس میں





قولہ الاولیٰ انہما و اعراض مقتضی کا نفس کے اصطلاحی معنی مراد لیتا ہے جو اصول فقہ  
والے مراد لیتے ہیں اس لئے کہ اصول فقہ والے ظہور معنی کے اعتبار سے کلام شائع کی چار قسمیں بیان  
کرتے ہیں (۱) نفس (۲) خطاب (۳) مضمر (۴) محکمہ اسی طرح مخفا معنی کے اعتبار سے بھی چار قسمیں بیان  
کرتے ہیں (۱) مخفی (۲) محکمہ (۳) مخفی (۴) متشایہ۔ متشایہ کے جواب کا اصل یہ ہے کہ یہاں نفس کے  
اصطلاحی معنی مراد نہیں لے کر مخاطب کا نام شائع مراد ہے۔ کلام شائع کو نفس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس  
کے مدلول کی صحت قطعی اور یقینی ہے اور نہ متشایہ نفس کے معنی قطع ہیں۔

قولہ: "وَمَا تَذَكَّرُ بِهِ إِلَّا تُؤْمِنُ" صوفیاء کا مذہب یہ ہے کہ کتاب و سنت کے نصوحی  
ظاہری معانی پر محمول نہ ہو، بلکہ اس کے ساتھ ان کے لیے دعا کی میثاق بھی اشارہ ہے  
سے جو راہ سلوک سے کر لیں وہ ان پر یکشاک ہو جائے گی اور یہ لفظ "فَاذْكُرْ" کے معنی بھی  
مائی نہیں ہوتے، بلکہ ان دعا کے اور نصوحی کے ظاہری معنی کے درمیان تطبیق ممکن ہے۔ مثلاً  
"فَاذْكُرْ" سے ارشاد "وَمَا تَذَكَّرُ بِهِ إِلَّا تُؤْمِنُ" کا ظاہری معنی بھلائی کے راستہ میں مال خرچ کرنا  
ہے، لیکن صوفیاء نے اس کے ساتھ مآرز قناسے روحانی نعمتوں کو بھی مراد لیا ہے اور آیت  
کا ترجمہ یہ کیا ہے کہ جو کچھ ہم نے انھیں انوار معرفت دے رکھا ہے، وہ مسلوں پر کسی کا فیضان کرنے کیلئے  
میں طرح کے مفاہک حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ پر  
مفاہک سلوک کے عنوان سے تحریر فرمائے ہیں۔

ورد النصوص بان يتناول الحكم التي دلت فيها النصوص التطبيقية من الكتاب السنة  
لخبر الاجماع او مثله كقولهم تركبوا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فاعت  
لذلك ما شئتم بالزنا كنوا واستحلوا المحبة صغيرة كانت او كبيرة كنوا اذا ثبت  
حكمها محصية بدليل قاطع وقد علم ذلك مما ثبت والا مستهانة بها كقولهم  
على الشرعية كقولهم ذلك من تعارضات اكد ياب وعلى هذا القول يتفرع  
ما ذكر في الفتاوى من ان اذا انعقد الحرام حلالا فان كانت حرمته تعينه ولما  
ثبتت بدليل قاطع يكتفى بالزنا بان يكون حرمته تعينه او ثبت بدليل قاطع  
وبعضهم لم يفرق بين الحرام تعينه و تعينه فقال من استحل حراما وقد علم  
من النبي عليه السلام تحريمه ككاح ذوى المحارم او شرب الخمر واكل الميتة  
والدم او الخنزير من غير ضرورة فكانوا يفعلون هذه الاشياء بدون الاستحلال

نفس، ومن استعمل شرب الفیض الی ان یسکر کفر، وأما لو قال محرم، هذا حلال  
لزوج السلعة، وجعل لا یکفر، ولو شکی ان لا یتکفر، ان یسکر حراماً، ولا یتکفر  
محرم رمضان، فوالله لیشق عابی لا یکفر بخلاف ما اذا شکی ان لا یسکر الزنا، وقتل  
النفس بغير حق، فانه یکفر، لان حرمة هذا ثابتة فی جميع الاوقات، موافقة  
لاحکمة، ومن اراد ان یسکر عن الحکمة، فقد اراد ان یسکر عن الله تعالى، بما ليس بحکمة  
وهذا جهل منه بربه تعالى، وذكر الامام السرخسی فی کتابہ العیض انہ لو استعمل  
ولی امرأته، امراً، یکفر، فی الزنا، عن محمد بن ابي، لا یکفر هو الصحيح، ودرست  
المرأته، یا امرأته، لا یکفر علی الاصح، ومن وصف الله تعالى بما لا یتفق به، او یسکر  
بما سمع من سماعه، أو یامر من امره، او انکر وعده، او وعده یکفر، وکذا لو شکی  
ان لا یتکفر، یسکر من الانبیاء علی قصد استخفافه وعداوة، وکذا لو شکی علی  
وجه الرضا، فینت حکمه بالکفر، وکذا لو جلس علی مکان مرتفع، وحول جبا  
یسئلونه مسائل یضحکونه، ویضربونه بالوسائد، یتفرون جیفاً، وکذا لو امر  
رجلاً ان یکفر بالله، أو عزیم علی ان یامر بکفره، وکذا لو افق لامرأة بالکفر  
لثین من زوجها، وکذا لو قال عند شرب الخمر، والذین ائیم الله، وکذا لو شکی  
بغير قلیعة، وبغير طهارت، یتکفرون، وانقذ الله القلیعة، وکذا لو اطلق کلمة  
الکفر استخفافاً، لا اعتقاداً، الی غیر ذلک من الفروع.

اور نفوس کو رو کر ناباں طور کہ ان حکام کا کیا جائے، جن پر کتاب و سنت کے نفوس  
تکفیر دیتے ہیں مثلاً حشر اجماد کا انکار کرنا کفر ہے، اس لئے کہ اللہ اور اس کے  
رسول علیہ السلام کی صریح کذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہؓ پر زنا کی نسبت لگائے وہ کافر ہے اور  
کسی مصیبت کو جو وہ صحیفہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھا کفر ہے، جب اس کا مصیبت ہو یا دلیل قطعی سے  
ثابت ہو اور یہ بات، سبق سے معلوم ہو جس سے اور مصیبت کو معمول سمجھا کفر ہے، اور شریعت کفر  
اور کفر ہے، اس لئے کہ یہ کذیب کی علامات میں سے ہے، در ان ہی اصول پر تفرع ہے جو ثابت و  
میں منکر ہے کہ جب کوئی حرام کو حلال اعتقد کرے تو اگر اس کی حرمت بعینہ ہے، دلائل عالمیہ  
دلیل قطعی سے ثابت ہے، کا نہ ہو جائے گا ورنہ نہیں، باں طور کہ حرمت فقیر ہو یا دلیل قطعی سے ثابت  
ہو اور بعض لوگوں نے حرام بعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال

مجھے درال حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے۔ جیسے ذی رحم محمد سے  
 نکاح کن یا شراب پینا، مردار یا خون یا خنزیر کھنا وغیرہ اس کے نوکارتوں اور ان چیزوں کا ارتکاب  
 بغیر حلال سمجھے ہوئے نہیں ہے اور نہ ہی امت کو اس کے منکر ہونے کی تک پہنچنے کو حلال سمجھے گا۔  
 ہو جائے گا۔ ہر حال اگر کوئی شخص انسان کو رنج کرنے کے لئے یہ جان لے کہ وہ کسی حرام کے معنی میں  
 کہ حرام ہے تو کافر نہیں ہوگا۔ اور اگر شراب کے حرام نہ ہوتے تو یہ جان لے کہ وہ کافر ہو جائے گا۔  
 ہونے کے دفع نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا۔ بر خلاف اسی صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے  
 ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کی عزت تمام دین میں نہ ہوتی۔  
 سلطان ہے اور جس شخص نے عزت سے وہ رہنے کا ارادہ کیا ہے وہ حرام ہے۔ اور اگر کسی نے کتاب اللہ میں  
 جو حکمت نہ ہو اور اس پر درود گار کے متعلق اس کی جانت ہے۔ اور اگر کسی نے کتاب اللہ میں  
 کیا کہ اگر کسی نے اپنی حالت میں سے دلی کو حلال یا کافر ہو جانے کا اور نادر میں تمام حرام سے  
 بدایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی جہی سے ولایت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اسے قوی  
 کے مطابق کافر نہیں ہوگا۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شان  
 شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وہر کا یا اس کی عزت  
 کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہو یا استغفار یا عبادت کا ارادہ  
 کرنے کی نہ ہو اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر کہا اور اسی طرح اگر  
 کسی ہندو جگر پر لٹے اور اس کے ارد گرد وقت ہیں جو اس سے مناس ہو چکا ہے۔ اس پر ہنسنے میں اگر  
 نیکی بھینک بھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دینے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے  
 ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا۔ اور اسی طرح اگر  
 کسی عورت کو کفر کا توہی دیا تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت  
 یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیبی قہر کی طرف یا غیر رخصت کے نماز پڑھیں اور  
 وہ اتفاق سے قہر ہی ہو۔ اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا اس کو مومن سمجھنے کی وجہ سے مذکورہ عقائد  
 کے اور اس کے عبادہ بھی جزئیات ہیں۔

**تشریح**

مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب و سنت کے نصوص کو اپنی معنی رد کرنا کفر ہے کہ ان احکام کا  
 انکار کر دیا جائے جن پر کتاب اللہ اور سنت متواترہ کے ایسے نصوص دلالت کرتے ہیں



جن میں تاریکی کا کوئی احتمال نہیں اس سے کہ ایسا کرنا اللہ و اس کے رسول کی صریح تکذیب ہے لہذا اگر کوئی اہم مؤرخین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر زندہ کی نسبت لگائے تو وہ کافر ہو جائے گا جس نے اس کی براءت اور کفرت کے سلسلہ میں سورہ خود میں متعدد آیات نازل ہوئی ہیں اور اسے اولیٰ مبیہات میں صریح التفویض میں اس کی براءت ظاہر و باطن ہے اسی طرح جس شخص کا گم ہونا دلیل قطعی ہے ہے تو وہ بخیر ہو یا کیر اس کے بدلہ اس نے کافقہ راہ میں بھی کفر ہے کیونکہ ایک مرتبہ یہ مطلب ہو گا کہ وہ اس کو حرام بتانے میں شارع کو مواضع جھوٹا سمجھتا ہے اور شارع کی تکذیب کفر ہے قولہ: وعلیٰ حدیث الاصول الخ یعنی علماء و ماؤلفہ کے فتویٰ میں جو ذکر کیا گیا ہے بارہا ان کے اصول پر مقرر ہے اور وہ مذکورہ اصول ہیں انہیں گناہ کو حلال سمجھ کر کفر ہے اور گناہ کو حلال اور محرم سمجھ کر کفر ہے ۳۔ شریعت کا مذاق نہ اُٹھانے۔

قولہ: وکنی الخ جلس الفتویٰ میں اس صرح مذکور ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایسا کفر نہیں آیا جو اور اس کے بارے میں کسی نے مفتوی سے مستفاد کیا ہو۔

وَالْيَأْسُ مِنَ اللَّهِ تَوَلَّى كَفْرًا لَا يَأْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ وَالْأَمِنْ مِنَ اللَّهِ تَوَلَّى كَفْرًا إِنَّ رِيَاضَ مَنْ مَكَرَ اللَّهُ إِلَّا الْقَوْمَ الْخَاسِرُونَ وَأَنْ يَقُولَ بِجُورِ بَابِ الْعَاطِي يَكُونُ فِي الْفَارِ بِأَمْرِ مِنَ اللَّهِ وَبَابِ الْمَطْلِعِ يَحْقُقُونَ فِي الْجَهْدِ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ فَلَمْ يَلْزَمْ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَرِضُ كَانُوا مُطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا لَا يَلْزَمُ الْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ الْمَسْنَةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يَكْفُرَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ قُلْنَا هَذَا أَيْسَرُ بَيِّنَاتٍ وَلَا أُعْطِيَ إِلَّا مَنْ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَصِيَاءِ لَا يَأْسُ أَنْ يَوْفَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ أَوْ عَلَى تَقْدِيرِ طَائِفَةِ رِيَاضٍ مَنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبَ الْعَاطِي وَهَذَا يُظْهِرُ الْجَوَابَ مَا قِيلَ أَنَّ الْمُعْتَرِضَ إِذَا ارْتَكَبَ كَبِيرَةً لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ كَأَنَّهُ يَأْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ وَلَا يُعْقَدُ بِهِ رَدٌّ لَيْسَ بِجَوَازٍ وَالْأَمْرُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ أَيْسَرًا لِمَنْ تَلَزَمَ الْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَأَنْ يَكُونَ أَيْسَرًا لِمَنْ يَلْزَمُ الْإِيمَانُ الْمُسْتَقْبَلُ وَالْإِيمَانُ بِنَاءٌ عَلَى اتِّفَاقِ الْأَعْمَالِ يَوْجِبُ الْمُسْكَنَ وَالْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يَكْفُرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقَبِيلَةِ وَقَوْلِهِمْ يَكْفُرُ مَنْ قَالَ يَخْلُقُ الْقُرْآنَ أَوْ اسْتَحَالَهُ الزُّوْرُ أَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ أَوْ لَعَنَهُمَا وَلِهَذَا

ذَلِكَ مَثَلٌ.

## ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ سے پوچھ کر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرفہ کا (روک) ہوا ہے  
 ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے غیہ کفر ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرفہ کا (روک) ہوا ہے  
 بے خوف ہونے ہیں جو خسارہ اللہ نے دے دیا ہے پس اگر کما جائے کہ اس بات کا یقین کہ عامی جہنم میں ہوگا  
 اللہ سے ناامیدی ہے۔ اور اس بات کا یقین کہ بیعت جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے غیہ کفر ہے۔ تو لازم  
 آئے گا کہ مستزلی کا فرہم ہو وہ مطیع ہو جائے۔ اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا یا مطیع ہو جائے  
 میں آیا۔ امید ہوگا کہ وہ بھی ہونے کی صورت میں (عامی) اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرفہ کا (روک) ہوا ہے  
 ہے کہ اگر قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بے غیہ کفر ہے  
 اس لئے کہ وہ عامی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامیدی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو لوہہ انداز  
 نیک عمل کی توفیق دے۔ اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 اس کو بے پروا ہوگا اور جہنم دے۔ پس وہ عامی کا انکاب کرنے کے اور اسی سے اس اعراض کا  
 جو بظاہر ہوتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ مستزلی جب کسی تکفیر کا انکاب کرے تو لازم ہوگا کہ  
 وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ  
 مومن نہیں ہے۔ اور یہ جواب کا ظاہر ہونا اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستزلی  
 ہونے کا عقیدہ ناامید ہونے کو مستزیم ہے۔ اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ اگر یہ بے غیہ کفر ہے  
 اور انکار اور اعلیٰ کے مجموعے نہ ہونے کا اعتقاد اعلیٰ کے متغی ہونے کی بنا پر کفر کو واجب کرتا  
 ہے۔ ورنہ اس قول کہ قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے۔ اور ان کے اس قول کے رد میں  
 کہ خلق قرآن اور استغاثہ رویت باری و سب شیخین و غیرہ کے قائل کی تکفیر کی جائے۔  
 تعلیق شکل ہے۔

## تشریح

قولہ فان قبلہ مستزلی کا مذہب وہ ہے کہ مطیع کو جنت میں اور عامی کو جہنم میں  
 داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اس لئے کہ غرض ضرور ہوتی ہے کہ مستزلی اگر مطیع  
 ہوگا تو اسے اپنے جنت میں داخل کئے جائے گا یقین ہوگا اور وہ اللہ کے عذاب سے بے خوف ہوگا۔  
 اور اگر عامی ہوگا تو اپنے جہنم میں ہونے کا یقین ہوگا ان وہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہوگا۔ اور مصنف  
 کے بقول اللہ کی رحمت سے مایوس ہونے اور اس کے عذاب سے بے غیہ کفر میں پھر تو مستزلی  
 کو یہ حال میں کافر کہنا چاہیے۔ حالانکہ اہل السنۃ والجماعہ کے قواعد میں سے ہے کہ اہل جہنم  
 میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہیے۔

شارح و حشر اللہ علیہ نے اس عترت اعلیٰ کا یہ جواب دیا کہ حضرت زکریاؑ بھی بوسے کی صورت میں اللہ کی رحمت سے مراد ہوا ہے اور نہ طالع بوسے کی صورت میں اللہ کے مذاب سے بے خوف ہے کیونکہ طالع بھی بوسے کی صورت میں رہا ہے اس بات سے مالوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ میں کوئی وہ درجہ ہے جس کی توفیق نہ ملے اور طبع بوسے کی صورت میں اسے یہ خوف نہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اس سے شکستہ عمل کی توفیق منبہ کرے جس کی وجہ سے وہ گناہ میں مبتلا ہو جائے۔

تو اے درانجم بیت قولہ لہذا یعنی ایک طرف یہ ہے کہ اس قبہ کی تعمیر کی جائیے اور دوسری جانب یہ کہ طالع ہے کہ قرآن کی مخلوق کہنے والے اور جنت میں اللہ کی رحمت کو محمول ہے اور شیخین پرست و شتم بوسے والے کی کفر کی جائے گی۔ ان دونوں قولوں میں تداخل ہے، نسبت مشکل ہے لیکن یہ ممکن استدلال بقول سے دور ہو کر ہے۔ اگر اس قبہ میں سے کسی کی تعمیر نہ کی جائے تو اس کے متبعین کا نور ہے و مستحق ہیں اور ستم و جہالت بھی ان فقروں سے دور ہو کر ہوگا۔ اس کی تعمیر بقیاد کا مذہب ہے اور جب کسی برحق کے مخالف و کفر میں تو کوئی تداخل نہیں رہا۔ اور کفر و کون کوئی کی تکلیف حقیقت پر محمول نہیں بلکہ تہذیب و خلیفہ پر محمول ہے۔

وَقَدْ بَوَّهَ لَكُمْ هَذَا بِمَا أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي الْعَبِیدِ كَعْبٍ لَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ ابْنَ كَاهِنٍ أَفْضَلَ قَدِّمَ بَعْدَ الْيَقِينِ فَقَدْ كَفَرْنَا بِمَا نَزَلَ عَلَيْنَا مِنْ مُحَمَّدٍ إِنَّ كَاهِنَ هُوَ الَّذِي يُخْبِرُ عَنِ الْكُفَرِ فِي مُسْتَقْبِرِ الْأَوَّامِ وَيَذْهَبُ عِدَّةَ الْأَعْدَاءِ أَوْ مَا جَاءَ مِنْ عِلْمِ الْعِلْبِ وَأَكْثَرُ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةُ بَدْعٍ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَعْدَاءِ فَكَيْفَ يَكُنْ بِلَا عِلْمٍ إِنَّ بَدْعًا مِنْ رِجَالٍ وَتَابِعَتْ بِلَقِي الْمِيَدِ الْأَخْيَارِ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّهُ بَسْتَدْرِكُ الْمَوَدِّعِينَ عَطَاةً وَمِنْهُمْ مَنْ إِذَا دَعِيَ الْأَهْلُ بِالْخَوَارِجِ الرَّائِيَةِ فَهُوَ مَتْنُ الْكَاهِنِ أَوْ بِالْجَمْعَةِ الْعِلْمِ بِالْعِلْبِ أَوْ تَقْوَدِيهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ الْمِيَدِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَهُوَ بِمَا يَطْرُقُ الْأَفْعَادُ أَوْ الْكُفَرَاءُ وَارْتِدَائِهِ الْأَسْطِلَالُ بِالْأَمَارَاتِ فَيَا بَسْكَتَ فَيَدُ الْكَاثِرِ وَلَيْسَ ذَلِكَ فِي الْفَقَاوِثِ أَنْ قَوْلَ الْفَقَّاهِ عَنِ الرَّوَيْتِ هَذَا يُقْتَرَبُ لِيَكُونَ مَطْرُودًا عَنِ عِلْمِ الْعِلْبِ لَا بِجَمْعِهِ صَحَّفَ.

ترجمہ: اور ایسی بات یہاں کہ نصیحتی کر جس کی وہ غیب سے ہمارے میں خبر دی کفر ہے۔ ابن علیہ السلام کے ارشاد فرماتے ہیں کہ جو شخص کسی کچھن کے پاس آئے ہیں اس کا کبھی بھی ہمت کو کچھ ہانے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد پر نازل کی۔ اور کابینہ

ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے لیے میں خبر دے۔ اور اس کی معرفت اور طیبے  
آگاہ ہونے کا مدعی ہو اور عرب میں کچھ کاہن تھے جو اور بھیہ کی معرفت کے مدعی تھے ان میں سے بعض  
یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے میں ہیں جو اس کو خبر پہنچاتے  
ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی نماز وادب وادب کے ذریعہ امور غیبیہ کا ادراک کر لیتے ہیں اور  
نجومی جب آئندہ کے واقعات جانتے کا دعویٰ کیسے خود مشکل کاہن کے ہے۔ ہر حال غیب کا علم  
ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ غیب میں بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سہیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے  
بلدائے سے جو کچھ وہ کرامت کے طور پر ظاہر کرتے ہیں۔ یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کا طریق  
دہنائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے۔ اس وجہ سے فتویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا لاد کھینچنے کے وقت کھینچنے  
والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہتا کہ بادشہ کی عیادت کی وجہ سے یہ کفر ہے

### تشریح

غیب سے مراد وہ چیز ہے جس کا ادراک نہ تو حواس سے ہو سکتا ہے نہ اس کا علم درجہ  
درجہ ہی اس پر کون دلیس ہے کہ استدلال کے ذریعہ حاصل ہو سکے۔ قرآن کے غیر بشر  
سے اسی غیب کے علم نفی کی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی ماسکے ذریعہ یا دلیل کے ذریعہ ہو سکتا  
ہے یا اس کا علم ضروری ہے وہ غیب کے قبیل سے نہیں ہے۔ نہ اس کے علم کا دعویٰ کفر ہے اور اس  
کے مدعی کفر ہے

قولہ: رثیاً یہ لفظ فعل کے وزن پر اسم مفعول مرنے کے معنی میں ہے۔ مراد ساتھ رہنے والا  
میں جو دکھائی دیتا ہو۔

والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون  
من ان الشيئ لا يتساوى الموجود والمعدوم والعدم يرادون الشئ فلهذا حكم  
ضروري انه ينافي ان المعقول الفاعل بان المعدوم الممكن ثابت في  
الوجود وان اريد ان المعدوم لا يثبت شيئاً فهو بحث لغوي بني على تفسير  
الشيء بان الموجود والمعدوم اوصافه ان يلزم ويخبر عندنا بالمرجع الى الفعل  
وتنتج موارد الاستدلال.

اور معدوم شے نہیں ہے اگر شے سے مراد ثابت ہے اور متحقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب  
ہے کہ شئیت وجود اور ثبوت کا مراد ہے اور عدم نفی کا مراد ہے۔ تب تو یہ حکم  
ضروری ہے۔ اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ سوائے متزلزل کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ

معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا تو یہ طویلی بحث ہے جو  
شئی کی اس نفس پر مبنی ہے کہ وہ موجود ہے یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا محض  
عند بنیامیج ہو تو جمع نقل اور موقع استعمال کی چھان بین ہے۔

## تشریح

اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل میں سے معدوم سے متعلق دو مسئلے  
ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں ثابت نہیں ہے اور معتزلہ  
کہتے ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ شئی نہیں ہے دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ کا کہنا ہے  
کہ وہ ممکن و لغت میں معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا۔ اگر معدوم پر شئی کا اطلاق ہو اسے فوہ مجاز پر محمول کہ  
الاعتزال کہتے ہیں کہ معدوم کو شئی کہا جاسکتا ہے۔ معتزلہ کے قول میں دونوں مسئلوں کے بیان کا احتمال  
ہے۔ اس لئے شارح نے فرمایا کہ اگر معتزلہ کی مراد پہلا مسئلہ کا بیان ہے تب تو یہ جو بیہ حکم ہے جس  
پر دین میں غش کر کے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر دوسرے مسئلہ کا بیان ہے تو یہ غلطی کراہ ہے جس کا ترجمہ  
نقل اور اس غلط کے موقع استعمال کی چھان بین ہے۔

وَقَدْ دَعَا الْأَحْيَاءُ لِلْمَوَاتِ وَصَدَّقَهُمْ إِيَّاهُ قَدَّ الْأَحْيَاءُ عَلَيْهِمْ أَيْ عَنْ أَرْحَامِ  
تَقَمَّ لَهُمْ أَيْ لِلْمَوَاتِ خَلَقَ اللَّهُ الْبَشَرُ ثُمَّ كَانُوا الْفُقَاءَ لَا تَقْدِرُ وَكُلُّ نَفْسٍ  
مَرْهُونَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ يُجْزَى بِعَمَلِهِ لَا بِصُلْبِ غَيْرِهِ وَكُلُّ مَا أُرِدَ فِي الْأَحَادِيثِ  
الْمُطَابَقَاتِ مِنَ الدَّعَا وَالْمَوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَوةِ الْجَزَاةِ وَقَدْ تَوَارَتْ السُّلُوفُ فَتَوَلَّاهُ  
مَكِينُ الْمَوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لِمَا كَانَ لِي بِمَعْنَى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ  
تَصَلَّى عَلَيْهِ مِنْ الْمُسْلِمِينَ يَبْتَغُونَ مَاؤُهُمْ عَلَيْهِمْ يَشْفَعُونَ لَهُ أَوْ تَشْفَعُونَ فِيهِ  
وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّهُ مَعْدُودٌ قَدْ مَاتَتْ مَا كُنْتَ تَصَدَّقُهُ  
أَفْضَلُ قَالَ الْمَاءُ فَخُفِرَ بِهَا وَقَالَ هَذَا لَأَقْمُ سَعْدُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدُّعَاءُ بِمَوْتِ  
وَالصَّدَقَةُ تَغْفِي عَنْ ثَلَاثِ أَلْفِ ذَنْبٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْعَالَمَ وَالْمَقْدَلِ أَمْرًا عَظِيمًا  
فَإِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ الْعِزَّ عَنْ عَقِيدَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ لَوْ مَا أَرَادَ أَحَادِيثُ الْأَنْبِيَاءِ  
فِي هَذَا الدَّيَّانِ كَثْرَتِمْ أَنْ تَحْصِي.

## ترجمہ

اور مردوں کے واسطے زکوٰۃ کی دعائیں اور مردوں کی طرف سے زکوٰۃ کے صدقہ  
خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے۔ بر خلاف معتزلہ کے کہ ان کے نزدیک کسی کے  
لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے، اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کفر و تقوا اپنی

بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں اخذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزا ملے گی اور ہزاری  
 دہل احادیث و صحیح میں مردوں کے لئے ہفتہ و ص نماز جنازہ میں دعا کا راز ہوتا ہے اور سلف  
 نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے۔ سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہو تا تو اس کا کوئی سببی  
 نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت عمل کی مقدار دو سو کو  
 پہونچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں۔ تو اس کے واسطے  
 ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا یا رسول اللہ  
 ام سعد مر گئی ہے تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ہائی، تو سعد بن عبادہ نے  
 ایک کنواں کھدوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعا  
 مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا  
 کہ عالم اور مسلمہ کا جب کسی بستی پر گھر ہو تو انہوں نے اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز  
 تک کے لئے عذاب امٹی لیتے ہیں۔ اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

**شرح** البصائر جواب کا ثبوت بہت سی احادیث اور آثار سے ہے مثلاً مسلم شریف میں حضرت  
 ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ اذ مات ابن آدم انفق عملہ الا من تلک  
 صدقۃ جاریۃ و علم ینفعہ وہ و ولد صالح بدعولہ۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ  
 رضی اللہ عنہ سے مروی ہے ما المیت فی قبرہ الا مشیۃ الخوف المتعویۃ ینظر عوفۃ  
 تلحقہ موت اب اوام او ولد او صدیق ثقیف فاذا الحقت حکات احب الیہ  
 من الدنیا۔ راہ معتزلہ کا استدلال اس بات سے کہ قصاص الی خواہ کسی پر انعام کئے جانے سے  
 متعلق ہو یا عذاب دئے جانے سے متعلق ہو۔ اس میں حسد ملی نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ  
 جب شاعر نے مردہ کے لئے قبروں کی دعا اور ان کی طرف سے صدقہ خیرات کے نفع بخش ہونے  
 کی خبر دی ہے تو اس پر ایمان لانا اور سمجھنے اور اسی طرح ان کی دین "لیس فلا انسان الا ما  
 عمل" میں انسان سے کا انسان مراد ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی یَجِیْبُ الدَّعَوَاتِ وَیَقْضِی الْحَاجَاتِ۔ بقول نعمانی اذ عرفت استجب لکم  
 وبقول علیہ السلام یتجا الدعاء للعبد ما لم یجد ما یثم او طبیعۃ رحمہ ما لم یتعین  
 وبقول علیہ السلام ان ربکم من حیث یمیت حی من عبدا اذا رفع یدہ الیہ ان  
 یرحمہما صفراً۔ و اعلم ان العمدة فی ذالک صدقات النیۃ و خلوص الطوبیۃ۔



الہی حکیم اور ابو نصر دہلوی کا صبر و شہیدانے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

**تشریح**

قوله: واختلف المشايخ ان درویشوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کاذبی دعا اگر دنیا سے متعلق ہو تو قبول ہو سکتی ہے اور اگر آخرت سے متعلق ہو تو قبول نہیں ہوگی۔

وما اخبرني النبي عليه السلام من الشراط سبعة اى من علامات ايمان خروج الدين  
وداية الارض ديا جوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع المسيح  
من مغربها فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد انهار  
طبع النبي عليه السلام علينا ونحن ننكر ان نقول ما نذكر من قلن نذكر الساعة  
ان ايمان تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر ان ايمان وادجال والى اية  
وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ديا جوج وما جوج وقلعة خيبر  
خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك ما يخرج من  
المبعم فطرد الناس في محشرهم والاحاديث الصاحح في هذا الاشارة كثيرة  
جدا وقد روي احاديث وانار في تفاصيلها وكيفياتها فتطلب من كتب التفسير  
والسير والنواريز۔

اور نبی علیہ السلام نے من علامات قیامت کی خبر دی ہے مثلاً رجال در ابدان الارض او  
ترجمہ: یا جوج۔ جوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب  
مطلع ہو کر قیامت سے اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخصوص اوقات کی خبر دی ہے۔ مزید یہ  
اسید عقیقاری فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام ان تک ہمارے پاس پہنچے۔ در ان عالمیکہ ہم سب آپس  
میں گفتگو کر رہے تھے آپ نے پوچھا کہ گفتگو کر رہے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں  
تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز نہیں آئے گی یہاں تک کہ اس پہلے قدم میں نشانیاں دیکھو۔ پھر آپ  
نے دجال اور دجال کا اور دایہ الارض کا اور مغرب کے آفتاب کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ بن  
مریم کے نزول کا اور یا جوج ما جوج کا اور زمین و زمین کے دھنسے کا اور مشرق میں ایک خسف  
کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرہ عرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا اور اس کے آخر میں ایک  
آگ بین سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے عشر کی طرف بھاگائے جائے گی اور ان علامات کے بارے  
میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیلات اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں۔



لہذا افسوس اور سیرت اور تارکات کی کتابوں کے صلوح کرنا چاہیے۔

## تشریح

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے حین علامات قیامت کی خبر دی کہ وہ حق ہیں گو کچھ وہ سب ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی ہے اور جس ممکن چیز کی خبر صادق خبر دے۔ اس کو مانتا واجب ہے۔ اس لئے ان علامات قیامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ ان علامات قیامت کی تفصیل اور توضیح سیرت اور تارکات و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے۔ بخون طوالت ہم انہیں نظر انداز کرتے ہیں۔

والمجتہد فی العقائد والشریعات المصلیۃ والفروعیۃ قد یخطئ وقد یشیب فیہ  
بعض الاشاعرة والمعتزلة ان کل مجتہد فی المسائل الشرعیۃ لغویۃ  
الشی لا قاطع فیہا مصیب وهذا الاختلاف منی علی اختلافہم فی ان ۱۰ تعالیٰ  
انی کل حادث حکم حیثاً ام حکم فی المسائل المرحلۃ دیتہ ما اذی الہدای  
المجتہد، یفتقن ہذا المقام ان المسائل المرحلۃ کریمہ مالا یکون من اللہ تعالیٰ  
فیہا حکم معین قبل اجتہاد المجتہد، او یکون وحیداً بما ان لا یکون من  
اللہ تعالیٰ علیہ دلیل او یکون بوزائج الدلیل اما قطعی او ظنی، اذ ھب انی  
کل احتمال جہاتہ والمختار ان الحكم معین وعلیہ دلیل ظنی ان وجاہۃ المجتہد  
اصاب، وان فہمہم الخلاء، والمجتہد غیر مکلف بما صابتہ لغوۃ وخفاءہ  
فلذا انک کان المخطی محذوراً بل ماکوزاً للاختلاف علی هذا المذهب فی ان المخطی  
لیرسباً ثم، واما الخلاف فی انہ متعلق ابتداء وانتهاء ای بالنظر الی الدلیل بان حکم  
جسماً، والہما ذہب بعض المشائخ وہو مختار الشیخ فی منصوراً وانتهاء فقط  
ای بالنظر الی الحكم حیث اخطأ فیہ، وان اصاب فی الدلیل حیث اخطأ علی وجہہ  
مستجباً بجمیع شرائطہ، وارکانہ، واتی بما کلف من الاعتبارات ولیرسب علیہ فی  
الاجتہاد ثانیاً اقامۃ الحجۃ القطعیۃ علی مدلولہا حق البتہ۔

## ترجمہ

اور عقلیات اور شریعات اصلہ اور فرعہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی غلط کرتا ہے اور کبھی  
صواب پر ہوتا ہے اور بعض اشعار اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل شرعیہ فرعہ  
میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں۔ ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستی پر پہنچتا ہے اور یہ اختلاف  
اس واسطے نہیں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم نہیں ہے یا مسائل

اجتہاد میں اس کا حکم دیکھیں جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہاد میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا اولان کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یہ تو امر کی طرف سے منبر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل یا قطعی ہوگی یا ظنی ہوگی تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے اور فخریہ ہے کہ حکم معین ہے اور منبر کوئی دلیل ظنی ہے جس کو مجتہد اگر پائے تو وہ صواب پر ہے اور اگر نہ پائے تو غلط پر ہے اور مجتہد جو صواب پائے گا تکلف نہیں کرے گا غلط اور غلطی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں غلط کرنے والا معذور بلکہ مہمور یعنی جہود و توبہ اور جانے والا ہے تو اس مذہب پر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں غلط کرنے والا گنہگار نہیں یا اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ اجتہاد واجب یعنی دلیل اور حکم دونوں میں غلط کرنے والا ہے یہی بعض مذاہب کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور مائریہ کی کا پسندیدہ ہے۔ اور صرف انہی مذہب حکم کے اعتبار سے غلط کرنے والا ہے کہ حکم کے جانے میں غلطی سے رجوع میں صواب کی طرف رجوع کرے۔ دلیل ٹھیک قائم کی ورنہ غالباً وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس سے تمام شرائط کا اعتبار کیا جائے گا کہ وہ تکلف ہے و اجتہاد کی سبکی میں منبر پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول جینی طور پر حق ہوتا ہے۔

**آتش** قول: فی العقیدات، عقیدات سے مراد سبکی جو صرف ایسی دلیل عقلی سے ثابت ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع کے مستند نہیں ہے۔ جیسے وجود ہادی تعالیٰ۔ قول: والشرعیات، شرعیات سے مراد وہ احکام ہیں جن کے اثبات میں عقل کافی نہیں ہے۔ قول: وخصوت هذا المقام، لاجتہاد مسائل میں کل احتمالات جاری ہیں۔ بلکہ احتمال یہ کہ اجتہاد کے اجتہاد سے پہلے اللہ کا کوئی حکم معین نہیں ہے بلکہ مجتہد اپنے اجتہاد سے جو کچھ وہی حکم الہی ہے جیسا کہ اکثر سترہ کا مذہب ہے۔ اس صورت میں حق متعدد دیکھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً امام ابو حنیفہ کا کہنا کہ انصاف و عدل کچھ بھی حق ہوگا اور امام شافعی کا غیر انصاف کچھ بھی حق ہوگا دوسرا احتمال یہ ہے کہ پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے مگر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے مطلع ہونا ایک اللہ ہے اور غلط کرنے والے کو اجتہاد کی نعمت کا ثواب ملے گا۔ یہ بعض فقہاء اور متکلمین کا مذہب ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ یہ بعض متکلمین کا مذہب ہے۔ چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس مسئلے میں پہلے سے اللہ کا ایک حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ اگر مجتہد اس دلیل کو پائے تو وہ صحیح حکم کو جان لے گا۔ اور اگر نہ پائے تو غلط پر ہوگا۔

اور مجتہد صحیح حکم پانے کا مکلف نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکم ظنی رہتا ہے۔ اسی بناء پر اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور ہی نہیں بلکہ عند نشہ و اجرو نواب کا بھی مستحق ہے۔ یہی محققین کا مذہب ہے اور سادہ کو نزدیک بھی مٹھا ہے۔

والدلیل علیٰ ان المجتہد قد یخطئ بوجود الاول قوله تعالى فقهتمہا سلیمان و اخیوتہ للحکومة و الفتناء و لو کان کل من الاجتہادین موابالما کان لخصم سلیمان بالذکر جهة لان کلامہما قد اتا الحق حکم حیثما و فہما، الثاني الاتحاد و الاول الدال علی شریک الاجتہاد بین المواب و الخصماء حیث صارت متواترة المعنی قال علیہ السلام ان اصبحت فلف عشر حسرات وان اخطأت فلف حسنة واحدة و فی حدیث أخر جعل لعقوب اجرائی و لدخول اجراء واحد عن ابن مسعود ان لعقوب بن اللہ و اراة فمرد من الشیطان و قال المشہور تحطی الصحابہ بعضہم بعضا فی الاجتہاد یا ایہذا ان انفا سر یقعہا زما یست فان الذابت و بالعیاسیہ ہت بالضر انہما معنی و قد اجحد علی ان الحق فیما اثبت بالخص واحد لا غیر۔ المراجعا لاندلک و انعموما الواردة فی شریعتہ نبیاً علیہ السلام بین الامتصاص فلو کان کل مجتہدا معصیاً لزم انصاف الفعل الواحد بالامتنان من الخطر و الا باحد او لخص و انفسا او الوجوب و عدمہ و تمام تحقیق ہذا لا دلالة و الجواب عن نفسکات المغالین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح الفقہ

**ترجمہ** اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد بھی خطا کر سکتا ہے۔ مستند ہے۔ اول۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد فقهتمہا سلیمان و اخیوتہ منصوص، حکومت اور تمنا کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہو، تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلیمان اور داؤد علیہم السلام میں سے ہر ایک نے صحیح حکم پایا۔ اور اس کو سمجھ لیا۔ دوسری دلیل اجتہاد کے خطا اور صواب کے درمیان دائرہ ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث اور آثار ہیں جو سختی متواتر ہیں۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو ہٹے تو میرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر خطا کرے تو میرے لئے ایک نیکی ہے اور ابن مسعود سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم کو پاؤں تو غصہ کی طرف سے ہے۔ ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہاد کی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو غلطی قرار

دین مشہور ہے، مجھری دلیل یہ ہے کہ قیاسی حکم کو ظاہر کرنے والا ہے، ثابت کرنے والا نہیں، کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں منصف ایک ہے، جو بھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں داود احکام میں اشتغال کے درمیان کوئی تفریق نہیں، تو اگر ہر تہ صواب پر ہو، تو فعل و وعدہ کا مستانین، سند ظہر و اباحت یا صحت و نفاذ، وجوب و عدم وجوب کے ساتھ نقصان و نفاذ، اور ان دو اہل کی تحقیق اور غفلت سے استدلال کا جواب ہو ہی کا بالذکر فی شرح التلویح سے معلوم کیا جائے۔

**تشریح** قولہ: والاضعیو الیہ یعنی منصف منصوب حکومت یعنی فیصلہ کی طرف، والقیابھی فتویٰ کی طرف راہ ہے جو اگر ہم صریحاً نہ کہو نہیں، مگر یہود فی الذہن ہے، قصہ یہ ہے کہ ایک شخص کی بکریوں نے رات کے وقت دوسرے شخص کی کھیتی پرلے وراسے راند ڈالا، مقدمہ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا، کھیتی کے نقصان کا اندازہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھ، انھوں نے بکریاں کھیت والے کو دے جانے کا فیصلہ کیا، حضرت سلیمان علیہم السلام نے فرمایا کہ اس کے علاوہ ایک فیصلہ ہے جس میں دونوں فریق کی رعایت ہے، حضرت داؤد علیہ السلام کے دریافت فرمانے پر انھوں نے بتایا کہ بکریاں کھیتی سے ملک دیری ہوئیں کہ وہ ان کے دو دھسے فائدہ اٹھا رہے اور کھیت بکریوں کے مالک کو دینا چاہئے، اس کی خدمت کرے، یہاں تک کہ جب کھیتی اپنی ساری حالت پر آجائے تو کھیت اس کے مالک کو دینا چاہئے اور بکریاں ان کے مالک کے حوالے کر دی جائیں، حضرت داؤد علیہ السلام نے فیصلہ پسند فرمایا، اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں حضرت سلیمان علیہم السلام کو فیصلہ کج دینے کا خاص طور سے ذکر کیا، کلام کے اس اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے اس مسئلہ میں اجتہاد ہی ظاہر ہوئی وہ مجمع فیصلہ نہیں کچھ پائے۔

ورسل البشر علیٰ عقل من رسل الملائکۃ و رسل الملائکۃ افضل من عامۃ البشر و عامۃ البشر افضل من عامۃ الملائکۃ و اما الفضل رسل الملائکۃ علی عامۃ البشر فبالاجماع بل بالافضل و اما الفضل رسل البشر علی رسل الملائکۃ و عامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ فبوجہ الاول ان الله تعالیٰ امر الملائکۃ بالاسجد لاہم علیہم السلام علی وجہ التعظیم والتکریم باللیل قرأہ تعالیٰ حکایت عن ابیہ اسرأیت هذا الذی کرم علی وانا خیر من خلق من نار وخلقته من طین، و مقتضی الحکمۃ الا سلاوق بالاسجد لاہم علی دون الفکر، الثانی ان کل واحد من اهل اللسان یفہم من قوله تعالیٰ و علم آدم الا

علیہا الرائد۔ ان المقصد منه انی تفصیل او مصلی الملائکۃ وہیات زیادۃ علیہ واستقامۃ  
 التعظیم والتکریم انما لست قولہ تعالیٰ ان اللہ اصطفیٰ آدم و نوحا والی ابراہیم والی عیدان علی  
 العنیت والملائکۃ من جملة العالم وقد عطف من ذاکہ بالاجماع تفصیل عامۃ للبشر  
 علی مصلی الملائکۃ فبقی معہ دلالتہا بامامۃ ذالک اولیہ خفاء فی ان ہذا مسئلۃ غلبہ  
 یتحقق فیہا بالادلۃ الظنیۃ اللہ اعلم ان الایمان قد یحصل القضاہن والکمالات العلیۃ  
 والعلیۃ مع وجود اعدائہ والموافاق من الشہرۃ والغضب وسنوح الخلقات الضروریۃ  
 الشاغلة عن کتاب الکمالات ولا شک ان العبادۃ وکسب الکمال مع المشواغل والضروریات  
 اشق وادخل فی اختلاص فیضون الفضل۔

**ترجمہ** اور انساں رسول فرشتہ رسول اللہ سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور امام خاتون  
 عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ یہ بیان فرشتہ رسولوں کو امام بنانے سے انقضی قرار  
 دینا تو یہ اجماع ہے بلکہ ضرورت دینی سے ثابت ہے۔ رافضیوں رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور  
 عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا فوجہ دوم سے ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم  
 کے سامنے تعظیم سجدہ کرنے کا حکم دیا۔ ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ فرماتے تھے ارشاد فرماتے کی وہ  
 سے اذابتک هذا الذی کومت علی خفتی من نار وخلقک من طین ترجمہ ہوتا  
 ہے تائیسے کہ یہی وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر نفیست اور برتری دی ہے، حالانکہ آپ نے مجھ کو گنہگار  
 سے پیدا کیا ہے۔ جس کی فطرت میں جلدی ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا ہے۔ جس کی نصرت میں تاج  
 ہے اس لئے ہیں۔ علی اور وہ دینی ہے۔ اور حکمت کا اقتضا اعلیٰ کے سامنے اولیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دینا  
 ہے نہ کہ اس کے برعکس، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و علیہم آدم اسماء علیہا  
 سے پہلے ان میں سے ہر ایک بھی کہے گا کہ مقصود اس تعظیم اسماء سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت  
 دینا اور ان کے علی کی ذیادتی اور متعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرنے ہے تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا  
 ہے کہ اللہ نے آدم، نوح، آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور برتری عطا فرمائی ہے۔ اور  
 ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالاجماع ثابت  
 کر لیا گیا ہے۔ قاسم کے علاوہ میں آیت مذکورہ محول ہر ہے گی۔ اور اس بات میں کوئی خدویش  
 کہہ سکتا ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور  
 علی و علی کلمات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مشہور شہوت، غضب اور کالائت

وہاں کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا۔ خدا اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹیں اور دوائی کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے۔ تو یہ افضل ہوگا۔

## تشریح

قرآن: الثالث قوله تعالى ان الله اخطف الابرار۔ وہ اسقدر لالچ ہے کہ آیت آدم اور فرح وغیرہ کے جو انسان رسول ہیں تمام عالم سے جس میں از سرشت رسول بھی داخل ہیں افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ معلوم ہوا کہ انسان رسول فرشتہ رسولوں سے افضل ہیں۔ نیز آیت میں ابراہیم و آل عمران کو جن میں تمام انسان بھی ہیں تمام عالم سے جس میں عام خاکسار بھی داخل ہیں افضل قرار دیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں مگر اس پر ہر شہداء و بزرگ کہ یہ آیت ابراہیم و آل عمران کے ضمن میں عامۃ البشر تمام عالم سے افضل ہوں گے تو عام میں از سرشت رسول بھی داخل ہیں۔ لہذا عامۃ البشر کہ فرشتہ رسولوں کے بھی افضل ہونا لازم آئے گا۔

شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں قرآن وقد حلفت دلائل اس سے اس شبہ کا یوں زائل کیا کہ جب از سرشت رسولوں کا عامۃ البشر سے افضل ہونا اجرام کے ثابت ہے۔ نوع عامۃ البشر کہ فرشتہ رسولوں سے افضل ہونا خاص کرنا چاہیگا۔ لیکن پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس میں صریح آیت عام مقصود نہیں بعض کے قبیل سے ہوگی جو مغیر ظن ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کوئی نہیں بلکہ یقین رکھنا ہے۔ شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ عقادی مسائل کا دوطرفہ کے میں ایک طرفہ ہیں جن میں یقین ضروری ہے قرآن کے ثبوت کے لئے دلیل ظنی رکھنا ہے۔ دوسرے وہ مسائل جن میں ظن ہی مطلوب ہے بھی یہی تقبیل کا مسئلہ ہے۔ اسے مسائل میں دلیل ظنی کافی کہہ جاتی ہے۔

وذهب المتعزلة والعلامة وبعض المشاعرة۔ في فضيل الملائكة وضمكوا لوجه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالعقل مبررة عن مبادي مقروءة والآفات كالفناء والاضطراب وعن ظلمات الحيوان والصورة تنبذ على الاعمال العجيبة عالمة بالكوائن ما فيها من اتية من غير غلط والجواب ان معنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية كما في ان الانبياء مع كونهم افضل البشر بتمامهم ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل بها الروح الامين واما ان العلم افضل من العقل والجواب ان تعليم من الله تعالى والملائكة انما هم الملائكة كانت اشياء اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذالك الا تقديرهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك تقديرهم في الوجود اولان وجودهم

بعض تالیفات ہم الحرف و بالتقدم اولیٰ الرابع قول تعالیٰ ان یتکلف المسیح ان  
 یكون عبد الله ولا ملائكة المقربون فان اهل السان يفهمون من ذاك الفضيلة  
 الملائكة من عبس اذا هياس في مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لا يتكلف  
 من هذا الامر نور ولا سلطان ولا لایة ان السلطان ولا نور ولا لایة ان السلطان  
 بین عبس وغیرہ من الانبیاء و اجواب ان الضاری اعتظمو المسیح بحیث یترفع  
 ان یكون عبد الله تعالیٰ بل یضعی ان یكون ابتالله ان یجود لایة ان الله  
 كان یولی الامر الا حکمہ قال یروح و یجس الموت یخلف سائر عبد الله تعالیٰ و یجس  
 من و علیہم بانه لا یتکلف من ذلک المسیح و ان هو اعلى منه فی هذا المعنی هم  
 الملائكة الذین لا یب لهم و انهم لهم و یقدرون باذن الله تعالیٰ علی افعال التوی  
 و الحجب من ابراء الایکس و الا لایة و احیاء الموتی فان فی و انما انما احد فی و الخ  
 و اظهر الاکار القویة لا فی مظهر الکمال و الشرف و قد دلل علی ان الله لا یکن و ان الله  
 سبحانه تعالیٰ اعلم بالتصواب و البی المرجع و الداب

ترجمہ عربی : و معتزلہ اور فاضلہ اور بعض ش عہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے اور انھوں  
 نے جو چیز و وجہ استدلال کیا ہے اولیٰ یہ کہ اگر ان کا دوسرا مجہدہ میں عقل میں کامل میں شرف  
 و انات کے استہلا ثبوت اور غلبہ سے نہ ہوتی اور صورت کی نشوں سے پاک ہیں انھیں عہد پر  
 قادر ہیں ماضی اور مستقبل کے و قوت پڑوسی لفظ کے جاتے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد  
 نفسی اصولوں پر ہے نہ کہ حسی اصول پر دوسری دلیل یہ کہ انہیں نہ وجود افضل پیش ہونے کے  
 ملائکہ کے عطف حاصل کرتے ہیں و ان سے استفادہ کرتے ہیں و دلیل انہ تعالیٰ کا ارشاد و عنہ شدید  
 القوی اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد و شرک بہ الدوح الامین ہے اور اس بات میں کوئی شک  
 نہیں کہ معظم سے ملکہ افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعظیم قدر کی طرف سے ہے و ملائکہ صرف مبلغ  
 ہیں تعمیری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں شرت سے انہما سے ذکر ہر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا  
 ہے اور ایہ محض شرت و تعریف میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں  
 ان کے مقدم ہونے کی وجہ ہے یا اس لئے کہ ان کا وجود دینی ہے و ان پر ایمان لانا یا دنیوی ہے  
 اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے جو فی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ان یتکلف المسیح الایہ ہے ترجمہ  
 یہ ہے کہ ہرگز نہیں انکا کہہ کر سکتے اللہ کا بندہ ہونے سے سچ اور نہ ملائکہ مقرر ہیں اس لئے کہ اہل سائن

اس سے ملائکہ کا عیسٰی علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس جیسے موعظ پر قیاس کا تقاضا ان کے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا زیرا کہ نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا تا کہ سلطان اور نہ وزیر چھٹی راہ دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائمی نہیں۔ لہذا وہ دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔

اور جواب یہ ہے کہ انھاری نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں بلکہ انھیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ وہ غیر دینے ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد انھوں کو اور یس کے مرنے کو اچھا کر دیتے تھے اور مردوں کو جلاتے تھے برخلاف نوح آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے۔ تو ان کی یہ کہہ کر ترویج کی کہ اس سے نہیں انکار کر سکتے مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت ہیں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ نہ رشتے ہیں جن کے نہ باپ ہے نہ ماں، اللہ باری تعالیٰ اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد انھوں اور یس کے پیروں کو، چھڑانے اور مردوں کو جلاتے زیادہ محبوب افعال پر قدرت نہ رکھتے ہیں تو ترقی حشر بخیر یعنی نبیرا باپ کے پیدا ہونے اور افعال قوی ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں۔ لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی شک نہیں۔

قولہ ۱۰ و الجواب ان ذالک تو ماضی پر کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و افضلیت نہیں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ دعویٰ ہے۔ بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں۔ یا اس لئے کہ ایمان بالرسول ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لائے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی پہنچانے والے ہیں۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

تمت بالخیر